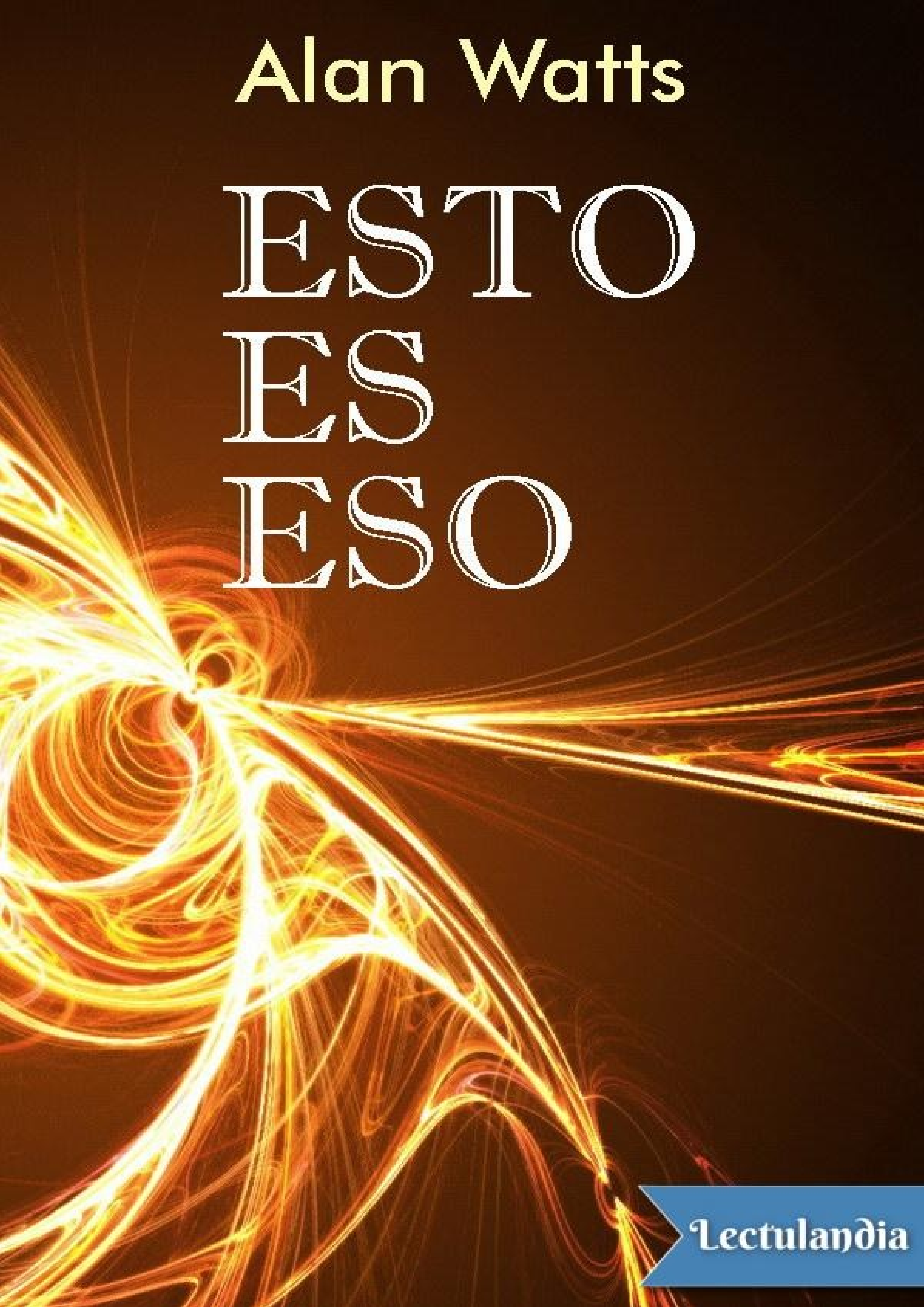

Alan Watts
ESTO
ES
ESO
Lectulandia

El tema principal de este libro es la relación entre experiencia mística y vida cotidiana. El capítulo titulado *Conciencia cósmica* incluye un relato del autor sobre sus propias aventuras en este reino interior. En *Instinto, inteligencia y angustia* se estudian las paradojas de la autoconciencia. En *Espiritualidad y sensualidad* encontramos una animada discusión sobre la falsa oposición entre espíritu y materia. En *La nueva alquimia*, Watts hace un estudio equilibrado sobre los estados de conciencia y la acción del ácido lisérgico. En el libro se incluye también el famoso texto de Watts sobre *Zen beat, Zen inveterado y Zen*.

Esto es eso resulta ser, así, un compendio del mejor Alan Watts. Escrito con su inimitable estilo. Tocando sus temas más propios.

Lectulandia

Alan Watts

Esto es eso

ePub r1.0
Trips 10.11.14

Título original: *This is it*
Alan Watts, 1960
Traducción: Enric Tremps
Diseño de cubierta: Trips

Editor digital: Trips
Corrección de erratas: Trips
ePub base r1.2

más libros en lectulandia.com

Para Ann,
hija y bailarina,
con amor

Prólogo

Aunque escritos en diferentes momentos de los últimos cuatro años, los ensayos aquí reunidos comparten un enfoque común: la experiencia espiritual o mística y su relación con la vida física cotidiana. Dicho esto, me doy cuenta inmediatamente de que he utilizado palabras inadecuadas; sin embargo, no hay ninguna alternativa satisfactoria. Espiritual y mística sugiere algo extraño, extraterreno y sublimemente religioso, en contraposición con la vida física cotidiana que es sencillamente práctica y común. El objeto primordial de estos ensayos es mostrar la falacia de dicha oposición, y que lo espiritual no debe separarse de lo material, ni lo maravilloso de lo corriente. Ante todo, debemos desvincularnos de costumbres lingüísticas y del pensamiento que separan lo uno de lo otro, y nos impiden ver que la experiencia inmediata, cotidiana y presente es ESO, la finalidad global y definitiva de la existencia del universo. Sin embargo, el reconocimiento de que ambas son una misma cosa tiene lugar en un estado de concienciamiento, fugaz, aunque relativamente común, que me ha fascinado desde que tenía diecisiete años.

No soy reformista ni predicador, ya que me gusta escribir y hablar de esta forma de ver las cosas, como quien canta en la ducha o se baña en la playa. No se trata de una misión ni del intento de convertir y, sin embargo, estoy convencido de que, si este estado de concienciamiento llegara a ser más universal, la ostentosa insensatez que pasa por asuntos serios del mundo se disolvería en hilaridad. Descubriríamos inmediatamente que los ideales por los que matamos y nos regimos, no son más que substitutos abstractos y vacíos de los misteriosos milagros que nos rodean: no sólo las maravillas evidentes de la naturaleza, sino el extraordinariamente asombroso hecho de la propia existencia. Estoy plenamente convencido de que dicho despertar no nos privaría en absoluto de energía ni de consideración social. Por el contrario, y aunque la infinidad sea indivisible, la mitad de la felicidad consistiría en compartirlo con los demás y, puesto que lo espiritual y lo material son inseparables, esto significaría compartir la vida y los objetos además de la introspección. Pero la posibilidad de que esto ocurra depende enteramente de la presencia de la visión que pueda transformarnos en un tipo de personas capaces de hacerlo, y no de la exhortación o de las súplicas hechas a nuestro tenaz, aunque persistentemente no creativo, sentido de la culpabilidad. Sin embargo, lo echaríamos todo a perder si nos sintiéramos obligados, por ese mismo sentido, a poseer dicha visión.

Por contradictorio que parezca, opino que la experiencia espiritual más profunda sólo puede emerger en momentos de un egoísmo tan completo que se trascienda a sí mismo, hasta su propia aniquilación, que tal vez sea la razón de que Jesucristo prefiriera la compañía de los publicanos y pecadores a la de los justos y respetables. La aceptación del egoísmo propio, sin el engaño de pretender su inexistencia, es un primer paso, ya que la persona que no forma un todo coherente se halla perpetuamente paralizada, al intentar avanzar en dos direcciones distintas al mismo

tiempo. Según reza un proverbio turco, «el que duerme en el suelo no se cae de la cama». Cuando el pecador descubra que incluso el arrepentimiento es pecaminoso, puede que por primera vez «sea consciente de sí mismo» y se convierta en un todo. El despertar espiritual es el difícil proceso a través del cual la visión creciente de que todo está tan mal como puede estar se convierte de pronto en el descubrimiento de que todo está tan bien como puede estar. O, mejor aún, que todo es tan ESO como puede ser.

Sólo dos de los ensayos que figuran a continuación se han ido publicando con anterioridad, «Zen y el problema del control» y «Zen *beat*, Zen inveterado y Zen», el primero en el primer ejemplar de *Contact* y el segundo en *The Chicago Review* de verano de 1958, y más adelante como opúsculo, ampliado por City Lights Books de San Francisco. Agradezco a los respectivos redactores y editores su autorización para incluirlos en este libro.

Debido a la naturaleza bastante personal, e indirectamente autobiográfica de estos ensayos, me ha parecido apropiado agregar una bibliografía de los libros y artículos principales, escritos por mí hasta la fecha.

Alan W. Watts
San Francisco 1960

Esto es eso

El hecho que más impresiona en la experiencia espiritual, intelectual y poética del ser humano siempre ha sido para mí la preponderancia universal de esos asombrosos momentos de introspección que Richard Bucke ha denominado «conciencia cósmica». No hay ningún término realmente satisfactorio para dicha experiencia. Denominarla mística equivale a confundirla con visiones de otro mundo, o de dioses y ángeles. Llamarla espiritual o metafísica sugiere que no es al mismo tiempo eminentemente física y concreta, mientras que el término «conciencia cósmica» está dotado de la fragancia prosaica propia de la jerga ocultista. Sin embargo, hemos recibido información de todas las épocas y culturas históricas acerca de la emergencia de esa misma sensación inconfundible, por regla general de un modo repentino e inesperado, y sin que se comprendiera claramente su causa.

El individuo que ha sido objeto de dicha iluminación tiene la viva y abrumadora certeza de que el universo, tal como es exactamente en este momento, en su conjunto y en cada una de sus partes, es tan completamente *correcto* que no necesita ninguna explicación ni justificación más allá de lo que simplemente es. La existencia no sólo deja de ser un problema; tan maravillada queda la mente ante la naturaleza autoevidente y autosuficiente de las cosas tal como son, incluido lo que normalmente se consideraría lo peor posible, que no encuentra ninguna palabra con fuerza suficiente para expresar la perfección y belleza de la experiencia. A veces su claridad produce la sensación de que el mundo se ha convertido en transparente o luminoso, y su sencillez la de estar impregnado y ordenado por una inteligencia suprema. Al mismo tiempo, es habitual que el individuo tenga la sensación de que el mundo entero se ha convertido en su propio cuerpo y de que lo que es no sólo se ha convertido en lo que es todo lo demás, sino que siempre lo ha sido. No es que pierda su identidad hasta creer que ve realmente a través de ojos ajenos, convirtiéndose literalmente en omnisciente, sino más bien que su conciencia y existencia individual han sido temporalmente adoptadas por algo inconmesurablemente mayor que él.

El núcleo de la experiencia parece ser la convicción, o introspección, de que el *ahora* inmediato, sea cual fuere su naturaleza, es la meta y gratificación de todo ser viviente. A esta introspección la acompaña y rodea un éxtasis emocional, una profunda sensación de alivio, libertad y ligereza, y a menudo de un amor casi insoportable por el mundo, que no obstante es secundario. El placer de la experiencia se suele confundir con la experiencia propiamente dicha y la introspección se pierde en el éxtasis, de modo que al intentar retener los efectos secundarios de la experiencia, el sujeto pasa por alto el objetivo de la misma: que el *ahora* inmediato es completo en sí, incluso desprovisto de éxtasis; ya que el éxtasis es un contraste necesariamente transitorio en la fluctuación permanente de nuestros sentimientos. Sin embargo la introspección, cuando es suficientemente clara, persiste; después de adquirir un conocimiento práctico, se suele retener la habilidad de practicarlo.

Los términos según los cuales el sujeto interpreta esta experiencia, se extraen naturalmente de las ideas religiosas y filosóficas de su cultura, y sus diferencias ocultan a menudo su identidad básica. Así como el agua sigue el cauce que menor resistencia ofrece, las emociones adoptan los símbolos más fácilmente accesibles, con tal agilidad y automatismo, que el símbolo puede parecer el propio núcleo de la experiencia. La claridad, es decir la desaparición de los problemas, sugiere luz, y en momentos de enorme claridad se puede tener la sensación física de que la luz lo penetra absolutamente todo. El teísta tendrá naturalmente la impresión de haber vislumbrado la presencia de Dios, como en el célebre testimonio de Pascal:

Año de gracia de 1654,
Lunes veintitrés de noviembre, día de San Clemente…
Desde aproximadamente las diez y media de la noche
hasta alrededor de las doce y media, medianoche,
FUEGO
Dios de Abraham. Dios de Isaac, Dios de Jacob, no de filósofos y sabios.
Certeza, alegría, certeza, sensación, alegría, paz.

O en el caso citado por William James:

> Los mismos cielos parecieron abrirse y verter sus rayos de luz y gloria. No un solo instante, sino a lo largo de todo el día y toda la noche, plétoras de luz y gloria parecerían impregnar mi alma, y cómo me transformé y todo pasó a ser nuevo. Mis caballos, cerdos y todo lo demás parecían haber cambiado.

Pero la claridad también puede sugerir transparencia, o la sensación de que el mundo que tenemos delante ha dejado de ser un obstáculo y nuestro propio cuerpo un peso, lo cual al budista le recordará naturalmente la doctrina de la realidad como vacío incomprensible e indefinible (*sunyata*).

> Entré de nuevo en la sala y estaba a punto de volver a mi silla, cuando cambió por completo mi visión. Se abrió una gran expansión y el suelo parecía haberse hundido… Cuando miré arriba y abajo, todo el universo con su multitud de objetos sensoriales parecía ahora muy distinto; lo que antes era aborrecible, junto con la ignorancia y las pasiones, ahora parecía simplemente el flujo de mi naturaleza interior más íntima, que permanecía en sí misma clara, verdadera y transparente[1].

Del mismo modo en que tanto el tormento del calor como el suplicio del frío pueden definir el mismo dolor, las descripciones de esta experiencia pueden adoptar

formas completamente opuestas. Un sujeto puede afirmar que ha encontrado la respuesta al misterio de la vida, pero de algún modo no puede expresarlo con palabras. Otro dirá que nunca había habido ningún misterio y, por consiguiente, ninguna respuesta, ya que la experiencia le habrá aclarado el desatino y el artificio de todas nuestras preguntas. Uno se declara convencido de que la muerte no existe, ya que su verdadero yo es tan eterno como el universo. Otro afirma que la muerte ha dejado simplemente de importar, porque el momento presente es tan completo que no precisa futuro alguno. Uno se siente arrebatado y unido a una vida infinitamente ajena a la suya. Pero así como los latidos del corazón pueden considerarse como algo que le *ocurre* a uno, o como algo que uno *hace*, según el punto de vista, a otro le parecerá que su experiencia no ha sido la de un Dios transcendente, sino la de su naturaleza más íntima. Uno tendrá la sensación de que su ego o yo ha crecido hasta abarcar todo el universo, mientras otro creerá haberse perdido por completo, con la convicción de que lo denominado ego no ha sido nunca más que una mera abstracción. Uno se considerará infinitamente enriquecido, mientras el otro habla de una pobreza tan absoluta que ni siquiera su cuerpo y alma le pertenecen, y nada en el mundo le preocupa.

Raramente se describe la experiencia sin metáforas, propensas a malentendidos si se toman literalmente. Sin embargo, en *Sketch for a Self-Portrait*, de Bernard Berenson, encontré un fragmento que describe dicha experiencia con gran sencillez y «pureza»:

Era una mañana de principios de verano. Una neblina plateada rielaba temblorosa sobre los tilos, cuya fragancia impregnaba el ambiente. La temperatura era como una caricia. Recuerdo, sin tener que rememorar, que subí al tronco de un árbol y de pronto me sentí inmerso en la substancia. No la llamé por ese nombre.

No había necesidad de palabras. ESO y yo éramos uno[2].

Sólo «ESO», como cuando utilizamos el término para referirnos al superlativo, o al punto exacto, o a la intensa realidad, o a lo que sea que busquemos. No en el sentido neutro de un mero objeto, sino como algo más vivo y amplio que lo personal, y para lo cual utilizamos la más sencilla de las palabras porque no tenemos otra.

Es particularmente difícil encontrar los medios adecuados para expresar dicha experiencia, en el contexto cultural del cristianismo, ya que si bien el fenómeno es tan común entre los cristianos como entre los demás, para el místico cristiano siempre ha existido el peligro de entrar en conflicto con los defensores de la fe ortodoxa. Los dogmáticos cristianos insisten firmemente en la diferencia radical entre Dios y el universo creado por él, así como entre Dios y el alma humana. Insisten en la oposición y el aborrecimiento eternos del mal y del pecado por parte de Dios y, puesto que éstas son realidades eminentemente presentes, en la salvación efectiva del mundo sólo al final de los tiempos. Incluso entonces, el infierno durará para siempre

como estado de reclusión y tormento permanente de las fuerzas del mal. No obstante, la doctrina de la omnipotencia en la que nada, ni siquiera el pecado, puede ocurrir sin el permiso de la voluntad de Dios, permite que incluso en este difícil marco el místico cristiano exprese la inconcebible doctrina de que «el pecado responsable es incumbente pero todo acabará bien y todo acabará bien y las cosas de todo género acabarán bien»[3].

El sentido cristiano de la realidad del mal, así como del tiempo y la historia como proceso de superación del mal, está tan profundamente arraigado entre nosotros, incluso en el clima intelectual postcristiano de la actualidad, que nos resulta difícil aceptar la «conciencia cósmica» como algo más que una inspiradora alucinación. Puede llegar a ser admisible como visión de un «lejano suceso divino» en el futuro, pero con nuestro concepto progresivo del mundo parece imposible aceptarla como visión de la forma de *ser* de las cosas. Incluso en la descripción que Bucke nos ofrece de su propia experiencia, se expresa a menudo en tiempo futuro:

> De pronto y sin previo aviso, me encontré envuelto en una nube de color de las llamas. Durante unos instantes luché contra el fuego, una inmensa conflagración en algún lugar cercano de aquella gran ciudad; al cabo de un momento, supe que el fuego estaba dentro de mí. Acto seguido me invadió una sensación de exultación, de inmensa alegría acompañada o seguida inmediatamente de una iluminación intelectual imposible de describir. Entre otras cosas, no sólo me convencí, sino que vi que el universo, en lugar de estar compuesto por materia inerte, era una presencia viva; adquirí la conciencia de la vida eterna. No era la convicción de que yo alcanzaría la vida eterna, sino la conciencia de que la poseía entonces; vi que todos los hombres eran inmortales; que el orden cósmico es tal que, sin ningún lugar a dudas, todos sus componentes trabajan juntos para el bien de todos y cada uno de ellos; que el principio fundamental del mundo, de todos los mundos, es lo que nosotros denominamos amor, y que la felicidad de todos y cada uno de nosotros, *a largo plazo*, es una certeza absoluta. La visión duró escasos segundos antes de desaparecer; pero su recuerdo y la sensación de realidad de su enseñanza han permanecido conmigo a lo largo del cuarto de siglo transcurrido desde entonces[4].

No obstante, «la conciencia de que *entonces* poseía vida eterna» corresponde a la comprensión budista de que «todo está en nirvana desde el primer momento» y que la iluminación o el despertar no equivale a crear un nuevo estado, sino a reconocer lo que siempre ha sido.

Por consiguiente, de dichas experiencias se infiere que nuestra percepción y evaluación normal del mundo es una pesadilla subjetiva, aunque colectiva, lo que

sugiere que nuestro sentido común de la realidad práctica, del mundo visto un lunes por la mañana, es una elaboración del condicionamiento y la represión social, un sistema de desatención selectiva que nos enseña a ignorar aspectos y relaciones de la naturaleza que no corresponden a las reglas del juego de la vida civilizada. Sin embargo, la visión incluye casi ineludiblemente la comprensión de que dicha limitación de la conciencia también forma parte de la propiedad eterna de las cosas. En palabras del maestro del zen, Gensha:

Si entiendes, las cosas son tal como son; si no entiendes, las cosas son tal como son…

Dicho «tal como son» es el carácter autosuficiente y completamente desprovisto de problemas de este ahora eterno en el que, según Chuangtzu:

Las patas de un pato, aunque cortas, no pueden ser prolongadas sin incomodar al pato; las patas de una grulla, aunque largas, no pueden ser acortadas sin incomodar a la grulla.

En cierto modo la visión parece tener lugar mediante la aceptación de la realidad del hecho de que no es uno quien la posee, mediante la disposición a ser tan imperfecto como uno es: perfectamente imperfecto.

Es fácil comprender que esta forma de ver las cosas pueda ser aceptable en culturas desprovistas de un sentido de la esperanza y de la historia, en las que pueda constituir la única base de una filosofía en la que la vida sea tolerable. A decir verdad, es altamente probable que el «dinamismo histórico» del cristiano occidente sea un descubrimiento teológico bastante reciente, ya que en modo alguno podríamos ahora cantar, sin remordimientos de conciencia, el acomodaticio himno que dice como sigue:

El rico en su castillo, el pobre en el portalón, Él los ensalza o los degrada y ordena sus bienes…

Para exclamar a continuación:

> Todas las cosas brillantes y hermosas, todas las criaturas grandes y pequeñas, todas las cosas sabias y maravillosas, creadas todas por Nuestro Señor.

Pero aunque se explote con este propósito, la experiencia en sí no es en modo alguno una filosofía concebida para justificar las desigualdades de la vida, ni sirve para insensibilizarse respecto a las mismas.

Al igual que el hecho de enamorarse, tiene un vínculo mínimo con las tradiciones

culturales o las situaciones económicas. Desciende indiscriminadamente sobre el rico y sobre el pobre, el moral y el inmoral, el feliz y el desgraciado. Lleva consigo la abrumadora convicción de que el mundo es en todos los sentidos un milagro glorioso, y aunque esto pueda excluir lógicamente la necesidad de compartir la visión con los demás y despertarlos de su pesadilla, la reacción habitual es una sensación, no de obligación, sino de pura alegría al comunicar la experiencia de palabra u obra.

Desde esta nueva perspectiva, los crímenes y locuras de la pesadilla habitual que es la vida del ser humano, no parecen maldades ni estupideces, sino actos simplemente lamentables. Uno tiene la sensación extraordinariamente curiosa de ver a la gente en sus persecuciones mezquinas o maliciosas, al mismo tiempo como dioses, como si estuvieran repletos de felicidad sin saberlo. Como dice Kirilov, en *El poseído* de Dostoievski:

El hombre es desgraciado porque no sabe que es feliz. Eso es todo. ¡Eso es todo, eso es todo! Si alguien lo descubre, pasará a ser feliz inmediatamente, en aquel mismo momento… Todo es bueno. Yo lo descubrí de repente.

Y si alguien muere de hambre —pregunta Stavrogin— y si alguien insulta y veja a una niña, ¿es eso bueno?

¡Sí! Y si alguien se vuela los sesos por la niña, también es bueno. Y si alguien no lo hace, también lo es. Todo es bueno, todo. Es bueno para todos aquellos que saben que todo es bueno. Si supieran que es bueno para ellos, lo sería, pero mientras no lo sepan, será malo para ellos. ¡He ahí el quid de la cuestión, eso es todo!… Son malos porque no saben que son buenos. Cuando lo descubran, no se horrorizarán ya por la niña. Descubrirán que son buenos y se convertirán en buenos, todos y cada uno de ellos[5].

Por regla general, puede parecernos que existe un tremendo contraste entre la maravillosa estructura del organismo y el cerebro humano, por una parte, y el uso al que mucha gente los somete por otra. Sin embargo, podría haber quizás un punto de vista según el cual la maravilla natural del organismo se limita a ocultar con su brillo las degradantes prestaciones de su conciencia superficial. De un modo un tanto similar, esta extraña apertura de la visión no permite que la atención permanezca centrada en detalles limitados de maldad, que quedan subordinados a la omnipenetrante inteligencia y belleza de la configuración global.

Esta introspección no tiene absolutamente nada que ver con un «optimismo superficial», ni con una comprensión del significado del universo en términos de una filosofía convenientemente simplificada. Junto a la misma, todas las opiniones y debates filosóficos parecen versiones sofisticadas de riñas infantiles (¡Sí lo es! ¡No lo es! ¡Sí lo es! ¡No lo es!), que duran hasta que los niños que dan cuenta de lo absurdo de la situación y, ojalá siguieran su ejemplo los filósofos, acaban por troncharse de risa. Además, lejos de ser una pulcra racionalización digna del señor Pangloss, la

experiencia tiende a alcanzar niveles extremos o de desesperación, cuando el sujeto no tiene otra opción más que la de abandonarse por completo.

Algo de esta índole me ocurrió en un sueño, cuando tenía unos ocho años. Estaba enfermo y casi deliraba de fiebre, cuando en el sueño me encontré sujeto boca abajo, y con las extremidades abiertas, a una inmensa bola de acero que daba vueltas alrededor de la tierra. En el sueño sabía con toda certeza que estaba condenado a girar para siempre en aquel vertiginoso y aterrador torbellino, y mi convicción era tan intensa que sólo podía abandonarme por completo, ya que aquello era el propio infierno y mi única perspectiva era literalmente una eternidad de dolor. Pero en el momento en que me abandoné, la bola pareció chocar contra una montaña, se desintegró, y de pronto me encontré sentado sobre una arena cálida, con fragmentos de metal esparcidos a mi alrededor como único vestigio de la bola. Evidentemente, esto no fue una experiencia de la «conciencia cósmica», sino del simple hecho de que el abandono en casos extremos permite cruzar el problema y no alejarse de él.

La otra experiencia fue muy posterior, de doble intensidad, y en otras ocasiones con lo que podría describirse como resplandor, más que como brillante destello. Poco después de haber empezado a estudiar la filosofía india y china, estaba sentado una noche junto a la chimenea, intentando alcanzar la actitud mental adecuada para la meditación, tal como se practica en el hinduismo y el budismo. Me parecía que había varias actitudes posibles, pero como al parecer se excluían y contradecían entre sí, intentaba compaginarlas en vano en una sola. Por último, completamente harto, decidí rechazarlas todas y no adoptar ninguna actitud mental determinada. En el impulso de abandonarlas, al parecer me abandoné también a mí mismo, ya que de pronto desapareció el peso de mi cuerpo. Sentí que no poseía nada, ni siquiera un yo, y que nada me poseía. El mundo entero pasó a ser tan transparente y desprovisto de obstrucciones como mi propia mente; el «problema de la vida» sencillamente dejó de existir, y durante unas dieciocho horas, tanto yo como todo lo que me rodeaba, parecía como el viento otoñal que arrastra hojas por el campo.

La siguiente experiencia, al cabo de unos años, tuvo lugar después de que intentara practicar durante algún tiempo lo que los budistas llaman «recordación» (*smiriti*) o concienciamiento constante del presente inmediato, en contraste con la habitual divagación casual de reminiscencias y anticipaciones. Sin embargo, cuando una noche hablábamos del tema, alguien me dijo: «¿Por qué *intentar* vivir en el presente? ¿Qué duda cabe de que siempre estamos completamente *en* el presente, aunque pensemos en el pasado o en el futuro?». Este comentario, en realidad perfectamente evidente, me provocó de pronto la sensación de carecer de peso una vez más. Al mismo tiempo, el presente pareció convertirse en una especie de quietud en movimiento, un flujo eterno del que ni yo ni nada podía desviarse. Vi que todo, tal como es ahora, es ESO: la razón de ser de la vida y del universo. Vi que cuando los *Upanishads* afirman «¡Eso eres tú!» o «Todo en este mundo es Brahma», lo dicen literalmente. Todas y cada una de las cosas, de los sucesos y de las experiencias, en

su ineludible ahora y con toda su propia individualidad particular, era precisamente lo que debían ser, hasta el punto de adquirir una autoridad y originalidad divinas. Comprendí con una claridad meridiana, que nada de eso dependía de que yo lo viera de aquel modo; así eran las cosas, tanto si lo comprendía como si no, y aunque no lo comprendiera también era. Además, tuve la sensación de comprender lo que podía significar en el cristianismo el amor de Dios; a saber, que a pesar de la imperfección arbitraria de las cosas, eran amadas por Dios tal como son y que ese amor que recibían era al mismo tiempo lo que las divinizaba. En esta ocasión, la poderosa sensación de ligereza y claridad duró toda una semana.

Estas experiencias, reforzadas por otras posteriores, han constituido la fuerza vital de todos mis trabajos literarios y filosóficos desde entonces, aunque he llegado a comprender que el hecho de cómo *me sienta*, esté o no presente la sensación de libertad y claridad, no es lo importante, puesto que sentirse pesado o limitado también es ESO. Pero con dicho punto de partida, el filósofo se enfrenta a un extraño problema de comunicación, especialmente en cuanto a que su filosofía parece tener cierta afinidad con la religión. La gente parece tener la firme impresión de que uno habla o escribe sobre estas cosas, con el propósito de beneficiar o mejorar a los demás, también con el supuesto de que el propio autor ha mejorado y puede expresarse con autoridad. En otras palabras, el filósofo se ve obligado a adoptar el papel de predicador, y a su vez se espera que predique con el ejemplo. En consecuencia, se miden sus palabras en relación con su carácter y su moral: si manifiesta angustia, si depende de «muletas físicas» como el vino o el tabaco, si tiene úlceras de estómago o siente pasión por el dinero, si se enoja indebidamente, o se deprime, o se enamora inoportunamente, o a veces se le ve cansado y hastiado. Todos estos criterios podrían ser válidos si el filósofo predicara la libertad de dejar de ser humano, o si pretendiera mejorarse radicalmente a sí mismo y a los demás.

En el transcurso de una vida, casi todo ser humano tiene evidentemente la posibilidad de mejorarse a sí mismo, dentro de los límites establecidos por la energía, el tiempo, el temperamento y el nivel de su punto de partida. Por consiguiente, está claro que existe un lugar apropiado para los predicadores y otros consejeros técnicos, en materia de perfeccionamiento humano. Pero los límites de dicho perfeccionamiento son reducidos, comparados con los vastos aspectos de nuestra naturaleza y nuestras circunstancias, que siguen siendo las mismas, y muy difíciles de mejorar, aunque se considerara deseable hacerlo. Lo que digo, por tanto, es que si bien hay lugar para mejorarse uno mismo y a los demás, solucionar problemas y dominar situaciones, no es en absoluto el único propósito de la vida, ni siquiera el primordial. Como tampoco es la finalidad principal de la filosofía.

Los designios humanos se desenvuelven dentro de un inmenso universo circular, a mi parecer completamente carente de propósito en nuestro sentido. La naturaleza es mucho más propensa al juego que al propósito y la probabilidad de que no disponga de metas futuras específicas no debe considerarse como un defecto. Por el contrario,

los procesos de la naturaleza, tal como los vemos en el mundo que nos rodea y en los aspectos involuntarios de nuestros organismos, son mucho más parecidos al arte que a los negocios, la política o la religión. Se asemejan especialmente al arte de la música y de la danza, que se desenvuelven sin aspirar a ningún destino futuro. Nadie imagina que deba mejorar la calidad de una sinfonía conforme progresa, ni que el propósito al tocarla consista en llegar al final de la misma. El objetivo de la música se descubre en cada momento en que se interpreta y escucha. A mi parecer es igual a gran parte de nuestra vida, que tal vez olvidemos vivirla si nos esforzamos indebidamente en mejorarla. El músico cuya primordial preocupación consista en mejorar cada una de sus interpretaciones respecto a la anterior, puede que no logre participar del deleite de su propia música, y que lo único que transmita al público sea el anhelante rigor de su técnica.

Por consiguiente, el objetivo primordial del filósofo no es el de ser catalogado junto a moralistas y reformadores. En el espíritu del artista hay algo llamado filosofía, amor a la sabiduría, que no predica ni propugna métodos de perfeccionamiento. A mi entender, la función del filósofo como artista consiste en revelar y celebrar el fondo eterno y carente de propósito de la vida humana. Por puro asombro o exuberancia, desea compartir con los demás el punto de vista según el cual el mundo es inimaginablemente bueno como es, con las personas como son. Por muy difícil que pueda resultar expresar dicho punto de vista, sin parecer presuntuoso o un mero soñador, tal vez el filósofo logre sugerir algún indicio, si ha tenido la buena suerte de experimentarlo personalmente.

Puede que a aquellos que insisten en interpretar toda actividad humana en términos de persecución de metas, esto les parezca un propósito, un deseo de mejorar. El problema consiste en que nuestro sentido común occidental es firmemente aristotélico y, por consiguiente, creemos que la voluntad sólo actúa en pos del bien o del placer. Pero a fin de cuentas esto sólo significa que hacemos lo que hacemos, porque *siempre* hacemos lo que nos place, incluso en el suicidio, ya que no hay forma de manifestar lo que nos place aparte de lo que hacemos. Con el uso de esta lógica no hago más que arrojar piedras sobre el tejado de la casa de la que han salido, ya que soy perfectamente consciente de que las expresiones de la experiencia mística no pasarán la prueba de la lógica. Pero, al contrario que el aristotélico, el místico no pretende ser lógico. La esfera de su experiencia es lo inexpresable. Sin embargo esto puede significar simplemente que se trata de la esfera de la naturaleza física, de todo aquello que no son conceptos, números o palabras.

Si la experiencia de la «conciencia cósmica» es inexpresable, al intentar describirla en palabras no «decimos» nada en el sentido de transmitir información o formular una propuesta. El discurso en el que se exprese dicha experiencia, está más próximo a una exclamación. O, mejor dicho, el suyo es el lenguaje de la poesía más que el de la lógica, pero no el de la poesía en el sentido empobrecido del positivismo lógico, de los disparates estéticos y decorativos, porque existe cierto lenguaje que tal

vez sea capaz de transmitir algo sin poder expresarlo realmente. Korzybski tropezó con esta dificultad al intentar expresar la idea aparentemente simple de que las cosas no son lo que *decimos* que son; por ejemplo, la palabra «agua» en sí no es potable. Formuló el concepto en su «ley de no identidad», según la cual «lo que se diga que una cosa *es, no lo es*». Pero de ahí se desprende que tampoco es una cosa, ya que si digo que una cosa es una cosa, no lo es. Entonces, ¿de qué hablamos? Lo que él pretendía demostrar era que hablábamos del mundo inexpresable del universo físico, el mundo ajeno a las palabras. Las palabras lo representan, pero si queremos *conocerlo* directamente, debemos recurrir al contacto sensorial inmediato. Lo que denominamos cosas, hechos o sucesos, no son más que convenientes unidades de percepción, asideros reconocibles para los nombres, seleccionados entre una multitud infinita de líneas y superficies, colores y texturas, espacios y densidades que nos rodean. No existe una forma más fija y definitiva de separar dichas variaciones en cosas, que agrupar las estrellas en constelaciones.

Sin embargo, con este ejemplo queda claro que podemos indicar el mundo inexpresable, e incluso transmitir la idea de su existencia, sin poder expresar exactamente *lo* que es. No sabemos lo que es. Sólo sabemos que es. Para expresar lo que es deberíamos poder clasificarlo, pero, evidentemente, el «todo» en el que está delineado el conjunto de la multiplicidad de las cosas no puede ser clasificado.

La esfera de la «conciencia cósmica», a mi entender, es tan inexpresable como el mundo de Korzybski y los semánticos. No es nada «espiritual» en el sentido habitual abstracto o ideológico. Es concretamente físico y, sin embargo, por esa misma razón, inefable (o inexpresable) e indefinible. La conciencia «cósmica» es una liberación de la autoconciencia, es decir, de la creencia y sensación fija de que el organismo individual es algo absoluto e independiente, convenientemente diferenciado de una unidad de percepción, ya que si llegamos a ver con claridad que el uso de líneas y superficies de la naturaleza no es más que una forma conveniente de dividir el mundo, todo lo que me he llamado a mí mismo es en realidad inseparable de lo demás. Esto es exactamente lo que uno experimenta en esos momentos extraordinarios. No es que desaparezcan los contornos y formas de lo que *denominamos* cosas y utilizamos para delinearlas, convirtiéndose en una especie de vacío luminoso. Sencillamente pasa a ser obvio que si bien pueden utilizarse como divisiones, en realidad no dividen. Por mucho que me impresione la diferencia entre una estrella y el espacio oscuro que la rodea, no debo olvidar que sólo puedo ver lo uno en relación con lo otro y que su relación es inseparable.

Sin embargo, la característica más asombrosa de esta experiencia es la convicción de que la totalidad de este mundo inexpresable es «acertada», hasta el punto de que nuestras angustias habituales se convierten en absurdas y que si el hombre llegara a verlo, enloquecería de alegría,

y el rey haría cabriolas,

y el sacerdote recogería flores.

Aparte de la dificultad de relacionar esta sensación con el problema del mal y del dolor, está la cuestión del propio significado de la afirmación «todo acabará bien y todo acabará bien y las cosas de todo género acabarán bien». Sólo puedo decir que el significado de la afirmación es la experiencia propiamente dicha. Fuera de dicho estado de conciencia, su significado es nulo, hasta el punto en que sería difícil creer en la misma como revelación, sin la propia experiencia, ya que ésta no deja lugar a dudas de que universo entero, en todas sus dimensiones, es el juego del amor en todas y cada una de sus facetas, desde la lujuria animal hasta la caridad divina. De algún modo esto abarca incluso el holocausto del mundo biológico, en el que todos los seres viven alimentándose de los demás. Nuestra visión habitual del mundo es inversa, en cuanto imaginamos que cada víctima se ofrece en sacrificio. Si nos preguntáramos si dicha visión es verdadera, podríamos empezar por responder que no existen las verdades en sí mismas; una verdad siempre lo es en relación con cierto punto de vista. El fuego es caliente en relación con la piel. La estructura del mundo aparece como es, en relación con nuestros órganos sensoriales y nuestro cerebro. Por consiguiente, ciertas alteraciones en el organismo humano pueden convertirlo en perceptor, para el cual el mundo *sea* como se ve en tal visión. Asimismo, otras alteraciones nos ofrecerán la verdad del mundo visto por un esquizofrénico, o por una mente en estado de depresión profunda.

Sin embargo, existe un posible argumento en favor de la verdad superior de la experiencia «cósmica». Se basa en el simple hecho de que ningún sistema energético puede ser completamente autocontrolado sin dejar de moverse. El control es la sujeción del movimiento, y puesto que el control completo equivaldría a una sujeción completa, el control debe estar siempre supeditado al movimiento, en el supuesto de que deba haberlo. En términos humanos, la sujeción total del movimiento equivale a la duda total, a negarse absolutamente a confiar en los propios sentidos o sensaciones, y tal vez su personificación sería el catatónico extremo, que rehúsa todo movimiento o comunicación. Por otra parte, el movimiento y la liberación de la sujeción equivalen a la fe, a someterse a lo incontrolado o desconocido. En un caso extremo, esto significaría abandonarse al puro capricho y, a primera vista, una fe tan indiscriminada parecería corresponder a una visión del mundo en la que «todo fuera acertado». Pero dicho punto de vista excluiría todo control como erróneo y, por consiguiente, no habría lugar en el mismo para el acierto de la sujeción. Sin embargo, un aspecto esencial de la experiencia «cósmica» es que la sujeción normal de la conciencia a la sensación del ego es también acertada, pero sólo en cuanto permanezca subordinada a la ausencia de sujeción, al movimiento y a la fe.

El caso es sencillamente que, si ha de haber vida y movimiento, la actitud de la fe —fundamental y definitiva— debe ser básica, y la de la duda secundaria y subordinada. Esto es otra forma de decir que en la explotación de los vastos

antecedentes de alcance global de la vida humana, de la que se ocupa el filósofo en calidad de artista, la afirmación y la aceptación deben ser totales. De lo contrario, no existirá base alguna para la precaución y el control de los detalles en primera instancia. Pero el hombre puede quedar fácilmente tan absorbido por dichos detalles, que pierda todo sentido de la proporción, e intente frenéticamente superditarlo todo a su control. Nos volvemos locos y sordos, y perdemos nuestros fundamentos cuando perdemos la conciencia y la fe en el mundo incontrolado e incomprensible que es, a fin de cuentas, lo que nosotros mismos somos. Y existe una pequeñísima diferencia, si es que la hay, entre una fe completa y consciente y el amor.

Instinto, inteligencia y angustia

Desde el momento de su nacimiento, han de transcurrir sólo unas semanas para que los pajaritos vuelen, los patitos naden, los gatitos cacen y se suban a los árboles, y los pequeños monos salten de rama en rama. Aunque la vida de dichos animales es mucho más corta que la del hombre, proporcionalmente sólo necesitan una fracción del tiempo requerido por el ser humano civilizado para adquirir las artes esenciales de la vida. En su caso, el mero hecho de la existencia parece garantizar las aptitudes necesarias para la supervivencia y podríamos casi llegar a decir que sus técnicas están incorporadas en sus cuerpos. Sin embargo, en el caso de los seres humanos, la supervivencia en el contexto de una comunidad civilizada exige el dominio del arte de pensar, aprender y elegir, que ocupa aproximadamente una cuarta parte de la duración de la vida. Además, parece que vivir en una sociedad civilizada exige pensar y actuar de un modo completamente distinto del de los animales, insectos y plantas. Por regla general y con cierta vaguedad, dicha forma suele denominarse inteligente, por contraposición con la instintiva. La diferencia aproximada consistiría en que la actuación instintiva es espontánea, mientras que la inteligente implica un complejo proceso de análisis, pronóstico y decisión.

Ambas formas de actuar requieren una habilidad asombrosa, si bien hasta el momento parece que la inteligencia ofrece una mayor garantía de supervivencia; por lo menos en cuanto a que su aplicación tecnológica ha aumentado la expectativa media de vida en unos veinte años. Pero las ventajas de la actuación inteligente tienen un precio, a veces tan alto, que cabe preguntarse si merece la pena, ya que, como ahora sabemos, el precio de la inteligencia es la angustia crónica, que curiosamente parece aumentar en proporción directa a la sujeción de la vida humana a una organización inteligente.

El tipo de inteligencia que hemos cultivado, provoca angustia debido por lo menos a tres razones principales. La primera se debe a que el pensamiento inteligente funciona dividiendo en mundo de la experiencia en hechos y sucesos independientes, lo suficientemente sencillos como para centrar nuestra atención consciente en los mismos, uno por uno. Pero hay innumerables formas de dividir y seleccionar hechos y sucesos para nuestra atención, es decir los datos necesarios para cualquier pronóstico o decisión, y por consiguiente, cuando llega el momento de elegir, siempre nos atormenta la terrible duda de haber pasado por alto datos importantes. Por tanto no existe una seguridad completa de que una decisión importante sea correcta. El constantemente malogrado esfuerzo que realizamos para obtener una seguridad completa, revisando datos, se convierte en una angustia especial que denominamos sentido de la responsabilidad. La segunda es debida a que el sentido de la responsabilidad está íntimamente vinculado a un crecido sentido del ser como entidad independiente, o centro de acción que no puede *depender* sólo del instinto o de la espontaneidad para desempeñar la acción apropiada. Por consiguiente, el hombre

inteligente se siente independiente o desvinculado del resto de la naturaleza, y al intentar dilucidarla con suficiente precisión, en su constante frustración, adquiere una sensación de miedo y hostilidad hacia todo lo ajeno a su voluntad y su pleno control. La tercera se debe a que la atención consciente observa los hechos y los sucesos *en series*, a pesar de que puedan ocurrir simultáneamente. El hecho de observarlos en series, y de formar pronósticos y tomar decisiones relativas al futuro de las mismas, dota al hombre inteligente de un intenso concienciamiento del *tiempo*. Lo interpreta como un proceso vital básico, *contra* el que se siente obligado a luchar. Sabe que debe calcular con rapidez para vencerlo, aunque un estudio analítico de la naturaleza, paso a paso, no indica propensión alguna a la velocidad. Además, el conocimiento del futuro provoca reacciones emocionales a hechos futuros antes de que acaezcan y por consiguiente angustia, ya que, por ejemplo, cabe la posibilidad de que uno enferme o muera. Lo cual, al parecer, no preocupa a los seres que actúan por instinto.

Actuar por inteligencia es particular y predominantemente característico de la civilización occidental, a pesar de que otras civilizaciones lo han desarrollado lo suficiente para experimentar el mismo problema de angustia crónica. Sin embargo, la civilización occidental ha sido la que ha desarrollado una mayor capacidad de control del desenvolvimiento de los acontecimientos, basándose en la inteligencia organizada. Pero esto parece haber intensificado nuestra angustia en lugar de reducirla, ya que, cuanto más hemos profundizado en nuestro análisis del mundo natural y del mundo humano, más complejo nos ha parecido proporcionalmente. El alcance de nuestra información detallada sobre el mundo es tan enorme que para cualquier individuo o fuente responsable de acción resulta excesiva sin depender de la colaboración de otros que, por otra parte, son ajenos a su control. La colaboración requiere fe, pero la fe es una actitud instintiva; hablando con toda propiedad, no es inteligente confiar en lo que uno no ha analizado.

Parece, por tanto, que hay conflicto, contradicción, y consecuentemente angustia, en la propia naturaleza de la inteligencia. Como medio eficaz, aunque lento y laborioso, de control consciente, acumula un conjunto de información excesivamente complejo para ser asimilado por su propio método de observar hechos y sucesos en series correlativas. Uno debe confiar en la ayuda de máquinas u otras personas, pero ¿cuánto debe uno saber, cuántos datos ha de analizar, antes de decidir aceptar a un colaborador? La inteligencia, que en cierto sentido es la duda sistemática, no puede ir muy lejos sin abrazar su polo opuesto: la fe instintiva. Mientras la inteligencia y la fe se excluyan mutuamente, existirá una contradicción imposible, dado que en la medida en que la inteligencia es duda sistemática, no puede confiar en *sí misma*. De ahí que la inseguridad sea la neurosis peculiar del hombre civilizado y que elabore sistemas cada vez más complejos de protección jurídica, seguridad, y verifique repetidas veces todo acto decisivo. Todo lo cual conduce al fenómeno de parálisis administrativa con que todos estamos perfectamente familiarizados. (Recuerdo un incidente reciente en cierta facultad de la universidad de California, donde era imposible contratar a una

mecanógrafa provisional por veinticinco dólares, sin rellenar un complejo formulario con doce copias, cuatro de las cuales eran ilegibles).

No sólo la angustia, sino el propio agarrotamiento y la parálisis característicos de la conducta estrictamente inteligente y no instintiva, constituyen las causas de los movimientos antiintelectuales en nuestra sociedad. La impaciencia y la exasperación con dichas complicaciones facilitan la transformación de sus democracias en dictaduras. En señal de protesta ante la imposibilidad de dominar la desmesurada cantidad de conocimientos técnicos en literatura, pintura y música, artistas y escritores enloquecen y rompen todas las reglas, simplemente arrastrados por la exuberancia instintiva. Agobiados por el alud insufrible de papeleo improductivo, los pequeños negocios se venden a las grandes corporaciones y los profesionales independientes se convierten en simples asalariados sin responsabilidad alguna. Debido al asco que provoca la compleja organización del omnipotente rectorado y la inimaginable pedantería de los doctorados, a las personas de verdadero ingenio o habilidad creativa les resulta cada vez más difícil trabajar en nuestras universidades. Es también el desaliento ante la imposibilidad de comprender o contribuir productivamente al sumamente organizado caos de nuestro sistema político/económico lo que hace que gran cantidad de personas se limiten a abandonar los compromisos políticos y sociales. Permiten que se apodere de la sociedad una pauta de organización tan autoproliferante como la mala hierba, cuyos objetivos y valores no son humanos ni instintivos, sino mecánicos. Y conviene recordar que un sistema de acción autocontradictorio genera formas de rebelión contradictorias entre sí.

Hasta cierto punto es sin duda una manifestación de dicho antiintelectualsimo el hecho de que últimamente haya crecido el interés de los occidentales por las filosofías y religiones asiáticas. Al contrario del cristianismo, por razones que explicaremos más adelante, sus estilos de vida parecen ofrecer, por encima de todo, una liberación del conflicto y de la angustia. Su objetivo es un estado de sensación interna en el que los polos opuestos cooperen entre sí en lugar de excluirse mutuamente, en el que haya desaparecido el conflicto entre el ser individual y la naturaleza, o entre la inteligencia y el instinto. Su visión del mundo es unitaria (o, con mayor propiedad, «no dualista») y en dicho mundo no existe una urgencia abrumadora por estar en lo cierto en lugar de errar, o por vivir en lugar de morir. Sin embargo, para nosotros es bastante difícil comprender este punto de vista, precisamente porque estamos acostumbrados a considerar que los opuestos se excluyen mutuamente, como Dios y el diablo. Por ello, nuestra idea de la unidad y nuestra forma de resolver los conflictos, consiste simplemente en eliminar una de las partes. En otras palabras, nos resulta difícil ver la relatividad o interdependencia mutua de los contrarios. Por esta razón, nuestras rebeliones contra los excesos de la inteligencia corren siempre el peligro de abandonarse al instinto.

Pero ésta es la solución habitual del dualista para el problema del dualismo:

resolver el dilema amputando uno de ambos cuernos. No obstante, puede que sea una reacción comprensible al conflicto en el que el cristianismo y el racionalismo científico han colocado al hombre occidental. El cristianismo, incluso tal como lo entienden los cristianos moderadamente reflexivos, no es en absoluto un remedio para la angustia. En el cristianismo no es sólo preferible, sino indispensable elegir el bien en lugar del mal, ya que el destino eterno del individuo depende de dicha decisión. Sin embargo, si uno está seguro de la salvación, comete un pecado de presunción y, si está seguro de la condena, comete uno de desesperación. Asimismo Dios, como principio racional del universo, está en el bando de la inteligencia en lugar del instinto, y particularmente en el de una inteligencia humilde e insegura de sí misma, ya que el hombre ha sido pervertido por el pecado original en todas sus facultades, tanto animales como racionales. La contrición, el arrepentimiento y la liberación del orgullo exigen que se reviva constante y meticulosamente el conflicto entre lo mejor de uno y su perversidad innata. Ésta es sin duda una disciplina heroica y de enfrentamiento enérgico con los hechos. Pero cuanto mayor es la sensibilidad y concentración con que se sigue, mayor es también la parálisis de la voluntad. Los hechos de la naturaleza individual se nos muestran asombrosamente complejos y evasivos, con el mal disfrazado de bien con infinita sutileza y presentando el bien como un mal. A pesar de la perplejidad que esto genera, no deja de ser indispensable elegir el bien.

Hay dos formas evidentes de escapar de este dilema. Una consiste en dejar de ser ansiosamente inteligente y demasiado consciente de los hechos de la vida interior, para refugiarse en una pauta inflexiblemente formal, tradicional y autoritaria, tanto en la forma de pensar como de actuar, como si nos dijéramos: «Limítate a *actuar* correctamente y no seas complicadamente psicológico en cuanto a los motivos. Simplemente obedece y no hagas preguntas». A esto se le llama sacrificar el orgullo del intelecto. Pero aquí nos encontramos con otro dilema, puesto que la religión de la simple obediencia no tarda en degenerar en un formalismo vacío y un legalismo moral desprovisto de corazón, el mismo fariseísmo contra el que luchó Jesucristo.

La otra consiste en escapar hacia el romanticismo de los instintos, una glorificación del mero impulso que hace caso omiso del don igualmente natural de la voluntad y la razón. Ésta es en realidad una forma moderna de la antigua práctica de vender el alma al diablo, que siempre ofrece una posible liberación de la angustia y del conflicto, puesto que por lo menos la condena es certera.

El hinduismo y el budismo han reconocido que el camino del hombre transcurre por el filo de una navaja y que, en realidad, no existe forma de escapar a los grandes conflictos del sentimiento y la acción. Sin embargo, al contrario de la mayoría de las formas del cristianismo, no se plantean la huida, sino la resolución del conflicto en esta vida. Además, su respuesta es falazmente próxima al «todo vale» del romanticismo instintivo, por lo menos en los aspectos más profundos y penetrantes de su doctrina, que son los que gozan de mayor popularidad en Occidente, ya que en

realidad enseñan que el bien y el mal, el placer y el dolor, y la vida y la muerte son interdependientes, y que hay un Tao: un camino o equilibrio natural del que, en efecto, nunca podemos desviarnos, por muy errónea que pueda ser nuestra conducta desde un punto de vista limitado.

Sin embargo, su comprensión de la reciprocidad de términos opuestos es infinitamente más amplia que la de nuestros románticos, con su valoración exclusiva de la acción precipitada e improvisada. Un aspecto difícil y sutil que les pasa inadvertido a los románticos y que, por otra parte, el racionalista e intelectual es incapaz de comprender, es el de que *toda* acción y existencia se ajusta al ineludible Tao o camino de la naturaleza, sin necesidad de medios ni métodos especiales para ello. En el lenguaje del zen, dichos medios se denominan «patas de serpiente» o bobadas, y corresponden precisamente a la elección de una conducta impulsiva, en lugar de reflexiva e inteligente. El romántico proclama su ignorancia del Tao con su mero intento de ser espontáneo, y su preferencia por lo denominado natural e instintivo, en detrimento de lo artificial e inteligente.

Para superar el conflicto entre la inteligencia y el instinto, primero es necesario comprender, o por lo menos imaginar, un punto de vista, o quizás un estado de la mente, que es vivencial en lugar de intelectual: una especie de sensación, en lugar de un conjunto de ideas. Cuando se expresa en palabras, dicha sensación es siempre paradójica, pero en la experiencia no lo es en absoluto. Todos los que la han experimentado, han sentido al mismo tiempo que era perfectamente clara y sencilla. Sin embargo, creo que lo mismo podría decirse de *todas* nuestras sensaciones. No parece haber paradoja alguna en la descripción de nuestras sensaciones más comunes, porque todos los demás también las han experimentado, y el que escucha siempre sabe a lo que uno se refiere. No supone ningún problema comprender lo que digo cuando afirmo que «veo la luz del sol». Pero *también* es cierto que el sol es luz porque veo, ya que, en otras palabras, la luz es la *relación* entre los ojos y el sol, y la descripción de relaciones siempre tiende a parecer paradójica. Cuando se produce una colisión entre la Tierra y un aerolito, podemos afirmar que el aerolito ha chocado contra la Tierra, o que la Tierra ha chocado contra el aerolito. Lo uno o lo otro dependen de un marco de referencia arbitrario y por tanto ambas afirmaciones son ciertas, aunque aparentemente contradictorias.

Asimismo, sólo es *aparentemente* contradictorio describir una sensación en la que parece que lo que haga con libertad e inteligencia está al mismo tiempo completamente determinado y viceversa. Parece que absolutamente todo lo que ocurre, tanto dentro como fuera de mí, lo hace por cuenta propia y al mismo tiempo que soy yo quien lo hace todo, que mi individualidad independiente es una simple función, algo hecho por todo lo demás que no soy yo y al mismo tiempo que todo lo que no soy yo es función de mi individualidad independiente. Por regla general podemos ver la verdad de estas sensaciones aparentemente paradójicas si las examinamos por separado, si observamos una de ellas sin mirar simultáneamente la

otra. De ahí, por ejemplo, que los argumentos del libre albedrío y del determinismo sean igualmente convincentes, aunque al parecer contradictorios. Otro tanto es aplicable a casi todos los grandes debates de la filosofía occidental: realistas contra nominalistas, idealistas contra materialistas, etcétera. Tenemos conflictos y entablamos debates sobre estos problemas porque nuestro lenguaje y nuestra forma de pensar es un tanto torpe en su comprensión de las relaciones. En otras palabras, porque es mucho más fácil para nosotros considerar que los términos opuestos se excluyen mutuamente que verlos como interdependientes.

La sensación que intento describir es la experiencia de cosas y sucesos en relación, en lugar de la experiencia parcial de cosas y sucesos por separado. Algunas veces he dicho que si pudiéramos convertir la teoría occidental moderna de la relatividad en experiencia, tendríamos lo que los chinos e indios denominan «absoluto», como cuando afirman que todo cuanto ocurre es el Tao, o que todas las cosas son de una «taleza». Lo que quieren decir es que todas las cosas están en relación y que, por consiguiente, cualquier cosa o suceso considerado independientemente carece de realidad. Parece haber relativamente poca gente, incluso en las civilizaciones asiáticas, para la cual la relación sea realmente una sensación, en lugar de una mera idea. La angustia provocada por el conflicto de la inteligencia con el instinto, del hombre como voluntad consciente con la naturaleza tanto interior como exterior, carece a mi parecer de solución a no ser que logremos realmente sentir la relación, y que se convierta en una clara sensación el hecho de que como seres predeterminados somos libres, y que como seres libres estamos predeterminados. Si llegamos a *sentir* de ese modo, no nos parecerá que el uso de la voluntad y la inteligencia entre en conflicto con nuestro medio ambiente y dotes naturales.

Sin duda es evidente que la forma de hacer las cosas depende fundamentalmente del estado de ánimo de quien las hace. Si en su interior uno se siente aislado del mundo natural, su relación con el mismo tenderá a ser hostil y agresiva. No es tanto lo que se hace sino cómo se hace, no es tanto el contenido sino el estilo de conducta adoptado. Es fácil comprobarlo al dirigir o persuadir a otras personas, ya que un mismo mensaje puede producir resultados opuestos, según el estilo o sentimiento con que se comunique. Esto es igualmente cierto cuando tratamos con la naturaleza inanimada y con nuestra propia naturaleza interna, con sus instintos y apetitos. Se someterán de mucho mejor grado a la inteligencia cuanto más unidos nos sintamos a las mismas o, dicho de otro modo, si existe una relación entre nosotros, una unidad de interdependencia mutua.

Además, la sensación de relación simplemente elimina esas angustias especiales de la inteligencia, provocadas por un exagerado sentido de la responsabilidad individual de elección y de la lucha contra el tiempo, ya que ésta es la sensación, aunque sea muy confusa y pervertida, que en el fondo impulsa las grandes tradiciones religiosas del mundo, la sensación de inseparabilidad básica del conjunto del

universo, de identidad del yo individual con el gran yo subyacente en todo lo que existe.

Entonces, ¿por qué no nos sentimos relacionados? ¿Por qué no es la interdependencia mutua entre nosotros y el mundo exterior el hecho más evidente y dominante de nuestra conciencia?

¿Qué nos impide ver que el mundo que intentamos controlar, el conjunto de nuestro propio mundo interior y de la naturaleza que nos rodea, es precisamente el que nos proporciona el poder de controlar algo? Esto se debe a que miramos las cosas por separado, en lugar de simultáneamente. Cuando intentamos controlar o cambiar nuestras circunstancias, ignoramos la dependencia de nuestra conciencia y energía del mundo exterior y no somos conscientes de ella, ya que, como he dicho anteriormente, el sol es luz porque hay ojos para verlo, los ruidos existen porque hay oídos para oírlos y las duras realidades porque hay sensibilidad para percibirlas. Sin embargo, éste es un punto de vista con el que no estamos familiarizados y del que nos desentendemos rápidamente afirmando: «¡No soy yo quien ha creado mi conciencia, mis ojos, mis oídos ni mi sensibilidad! Fueron mis padres quienes me lo proporcionaron, o quizá Dios».

¿Pero no tendríamos que decir lo mismo cuando las cosas van bien y nuestro intelecto consciente está inmerso en la manipulación del universo que nos rodea? Además, si mi conciencia es algo que no controlo plenamente, algo que he heredado de mis padres, ¿quién o qué es el «yo» que «posee» dicha conciencia? ¿Quién soy yo sino la conciencia de la que acabo de desentenderme? Sin duda debe ser evidente que no hay ningún hombrecito en nuestro interior que posea o alquile dicha conciencia. No es más que una figura semántica, a la que se atribuye excesiva importancia. Por consiguiente, si la conciencia deja de ignorar al yo y adquiere plena conciencia de sí misma, descubre dos cosas: primero, que sólo se controla muy ligeramente a sí misma y que depende enteramente de otros factores como los padres, la naturaleza exterior, los procesos biológicos, Dios, etcétera, y segundo, que no hay ningún hombrecillo en su interior, ningún «yo» propietario de la conciencia. Y si es así, si no soy propietario de mi conciencia, ni existe siquiera un «yo» que la controle, la reciba, o la soporte, ¿quién diablos hay ahí para ser víctima del destino o amo de la naturaleza? «Lo que nos trastorna —dijo Witgenstein— es nuestra tendencia a creer que la mente es como un hombrecillo en nuestro interior».

Ahora bien, si examinamos el historial de la experiencia mística, o de lo que ahora denomino experiencia de relación, descubriremos una y otra vez que está vinculada a la «pobreza espiritual»; es decir, al hecho de abdicar de toda propiedad, incluida la del propio yo o de la propia conciencia. Es el abandono total de la propiedad del mundo exterior de la naturaleza y del mundo interior del organismo humano. Esto no ocurre gracias a la virtud de la voluntad, la fuerza individual que en todo caso no pertenece al individuo, sino gracias a la visión introspectiva de que no existe ningún propietario, ningún controlador interno; esto pasa a ser evidente en el

momento en que la conciencia que se ha considerado a sí misma, descubre que no se otorga a sí misma el poder de controlar. Su empuje es la tracción de la naturaleza; es un lazo en un nudo sin fin, en el que tirar desde la derecha equivale a empujar desde la izquierda.

Cuando llego a ver con claridad que no soy propietario de nada, ni siquiera de lo que he llamado sí mismo, es como si, en palabras de san Pablo, no tuviera nada pero lo poseyera todo. Cuando dejo de poder identificarme con el hombrecillo del interior, no queda nada con que identificarme, ¡a excepción de todo! Desaparece toda contradicción entre la sensación de hoja arrastrada por la corriente y el dedicar toda la energía a la acción responsable, ya que el empuje es la tracción. Y al utilizar así la inteligencia para cambiar lo que hasta ahora ha sido el curso de la naturaleza, uno descubre que ésta es una perspectiva nueva en dicho curso y que el flujo de la corriente se encuentra a su espalda.

Todo lo que he descrito es un sentimiento subjetivo. No ofrece dirección específica alguna en cuanto al uso adecuado de la inteligencia para variar el curso de la naturaleza, que siempre será cuestión de opinión y experimentación. Lo que nos facilita es lo que percibimos como aprensión correcta del continuo, del contexto en el que nos desenvolvemos, a mi parecer condición fundamental y previa al problema de qué es exactamente lo que debemos hacer. ¿Vale realmente la pena debatir a fondo esta última cuestión antes de ser más conscientes del contexto en el que la acción debe desenvolverse? Dicho contexto es nuestra relación con el denominado mundo objetivo de la naturaleza, y la relación en cuestión es algo concreto, ya que, más que la posición abstracta y teórica de una bola de billar, es algo prácticamente excluido de la conciencia por nuestro uso actual de la inteligencia.

Así como el estudio de la historia natural fue inicialmente una elaborada clasificación de especies por separado y sólo recientemente ha incluido la ecología, el estudio de la interrelación de las especies, globalmente la inteligencia, en principio, no es más que una división del mundo en cosas y hechos. Esto subraya la independencia y separación de las cosas, y de nosotros de las mismas, como cosas entre cosas. La función posterior de la inteligencia consiste en apreciar las relaciones inseparables entre las cosas por ella divididas y redescubrir el universo, a diferencia del multiverso. Al hacerlo verá sus propias limitaciones, que no basta sólo con la inteligencia que no puede operar, que no puede *ser* inteligencia sin acercarse al mundo a través del sentimiento instintivo, con su posibilidad de relación *conocedora*, como uno sabe cuando bebe que el agua está fría.

Zen y el problema del control

Tal como lo conocemos en la actualidad, el ser humano parece una trampa para capturarse a sí mismo. Aunque esto es indudablemente cierto desde hace millares de años, recientemente se ha acentuado de un modo muy peculiar con el desarrollo repentino, a través de la ciencia y la tecnología, de muchos medios nuevos de ejercer control sobre sí mismo y el medio ambiente. Cuando la ciencia moderna estaba en su infancia, la situación era menos evidente, ya que la aplicación de controles científicos a la naturaleza y a nosotros mismos, parecía que se podía extender indefinidamente por amplios caminos desprovistos de obstáculos. Pero hoy en día, después de la segunda guerra mundial y en la segunda mitad del siglo veinte, los inconvenientes del problema del control empiezan a ser evidentes en todos los campos de la actividad humana. Puede que donde aparezca con mayor claridad sea en las ciencias de la comunicación, que incluyen el estudio de la dinámica del control, y también en la psicología, la ciencia que trata con mayor intimidad el propio ser humano.

En su forma más simple y básica, de la cual todas las demás no son más que extensiones y exageraciones, el problema es el siguiente: el hombre es un organismo autoconsciente y por consiguiente autocontrolador, pero ¿cómo puede controlar el aspecto de sí mismo que efectúa el control? Todo intento de resolver este problema parece terminar en confusión, ya sea a nivel individual o social. A nivel individual el conflicto se manifiesta en lo que denominamos autoconciencia aguda, como cuando un orador público se ve frustrado por su propio esfuerzo para hablar debidamente. A nivel social, se manifiesta como pérdida de libertad de movimiento, que aumenta con cada intento de regular la conducta mediante la ley. En otras palabras, hay un punto más allá del cual el autocontrol se convierte en una forma de parálisis, como si pretendiera lanzar una pelota con una mano y, al mismo tiempo, interrumpir su recorrido con la otra.

La tecnología, que incrementa el poder y el alcance del control humano, incrementa al mismo tiempo la intensidad de dichas dificultades. El incremento aparente de transtornos psicológicos en nuestra cultura tecnológica se debe posiblemente al hecho de que un número cada vez mayor de individuos se encuentra atrapado en las mismas, es decir en situaciones que el antropólogo psiquiátrico Gregory Bateson ha calificado de «doble vínculo», en las que el individuo se ve obligado a tomar una decisión, que al mismo tiempo no puede o no debe tomar. En otras palabras, se le exige que haga algo contradictorio, habitualmente en la esfera del autocontrol, como la contradicción ejemplificada en el título de un conocido libro: *Debe usted relajarse*. ¿Es preciso aclarar que la exigencia de un esfuerzo en «debe» no es consecuente con la exigencia pasiva de «relajarse»?

Ahora bien, es enormemente interesante el hecho de que en realidad no podamos pensar en autocontrol sin establecer una diferencia entre controlador y controlado aunque, como la palabra «autocontrol» indica, ambos sean uno mismo. Esto se debe

al generalizado concepto del hombre como ser doble o dividido, compuesto por un yo superior y otro inferior, razón e instinto, mente y cuerpo, espíritu y materia, voluntario o involuntario, ángel y animal. Concebido de ese modo, en realidad el hombre no es nunca autocontrolador. Es más bien una parte de su ser la que controla a otra, de modo que lo que se exige de la parte controladora es que ejerza el mayor esfuerzo, y que, por el contrario, sea sí misma con toda libertad y sin inhibiciones. La idea es buena, hasta que fracasa. Entonces, ¿a quién o qué se achaca? ¿Era el yo controlado inferior demasiado fuerte, o el yo controlador superior excesivamente débil? En el primer caso, el hombre como controlador no tiene culpa. En el segundo, algo hay que hacer para corregir la debilidad. Pero, en otras palabras, esto significa que el yo controlador superior debe controlarse a *sí mismo*, ya que de lo contrario habría que suponer a otro yo todavía superior que controlara al controlador. Y así sucesivamente.

El problema está perfectamente ilustrado en la teoría cristiana de la virtud, que a lo largo de los siglos ha impuesto un enorme doble vínculo al hombre occidental. El primer mandamiento dice «*amarás* a Dios» y a continuación se agrega «con *todo* tu corazón y *toda* tu alma y *toda* tu mente». ¿Cómo se puede obedecer tal mandamiento? La segunda parte indica que no basta con pensar y actuar *como si* se amara a Dios. No se me pide que finja amarle. Se me exige que lo haga con toda sinceridad. La condenación de los fariseos por parte de Jesucristo se basaba precisamente en la falta de sinceridad con que obedecían la ley de Dios, es decir de palabra y hecho, pero no con el corazón. Pero si el corazón es el controlador, ¿cómo puede convertirse a sí mismo? Si debo amar con sinceridad, he de hacerlo con todo mi ser, con ilimitada espontaneidad. Pero esto equivale a decir que debo ser espontáneo, y una espontaneidad premeditada o controlada es una contradicción.

La teología cristiana ha intentado aclarar el problema, afirmando que el corazón no puede convertirse a sí mismo sin la ayuda de Dios, sin la gracia divina: poder que desciende de las alturas para controlar al controlador. Pero esto no ha sido nunca una solución, porque en realidad no es más que una postergación de la misma, o una repetición del mismo problema a otro nivel, ya que si se me ordena que ame a Dios y para obedecer la orden necesito su gracia, entonces se me ordena que obtenga la gracia de Dios. Una vez más, se me ordena que controle al controlador que, en este caso, es Dios. O, expresado en otros términos, se me ordena que permanezca abierto a la influencia de la gracia de Dios. ¿Pero podré estar verdaderamente abierto si lo hago a medias tintas? Y si debo hacerlo de todo corazón, ¿no voy a necesitar la gracia para poder abrirme a la misma? Y así hasta el infinito.

Esto muestra que el problema del autocontrol no se aclara, sino todo lo contrario, con la división del yo en dos partes, tanto si el yo en cuestión es el organismo humano como el universo entero. Ésta es la razón por la que todas las filosofías dualistas son en definitiva insatisfactorias, a pesar de que no parecemos efectivamente capaces de pensar en los problemas de control sin recurrir al dualismo.

Ya que si el organismo humano no dispone de una parte controladora independiente, si el yo superior es simplemente lo mismo que el inferior, el autocontrol debe parecer tan imposible a nuestra forma de pensar dualista como pretender que un dedo señale su propia punta. Podría decirse que el autocontrol es una ilusión y que el organismo humano es una máquina completamente predeterminada. Pero en realidad la propuesta sería autocontradictoria ya que cuando una máquina afirma que *es* una máquina, se presupone capaz de observarse a sí misma, y una vez más nos encontramos ante el contrasentido aparente de un dedo que se señala a sí mismo. En otras palabras, afirmar que no soy capaz de autocontrol implica al mismo tiempo cierta medida de autoconocimiento, autoobservación, y por consiguiente, de autocontrol. Se mire por donde se mire, el trance del ser humano parece ser una trampa, ya que negar la autoconciencia equivale a afirmarla y al afirmarla parece inevitable caer en una paradoja y verse atrapado en un doble vínculo.

La división del hombre en un yo superior y otro inferior no parece aclarar el problema del autocontrol, porque sólo constituye una descripción útil de la dinámica de control mientras la voluntad (superior) *logre* controlar los sentimientos (inferior). Pero cuando la voluntad fracasa y necesita de algún modo reforzarse o transformarse de mala en buena voluntad, la descripción dualista del hombre no sólo se convierte en inútil sino en confusa, ya que es una forma de pensar que divide al hombre en sí mismo, precisamente cuando necesita «unirse a sí mismo». Es decir, cuando la voluntad lucha y entra en conflicto consigo misma, queda paralizada, al igual que una persona que intente caminar en dos direcciones opuestas al mismo tiempo. En tales situaciones es preciso librar a la voluntad de su parálisis, de un modo parecido a como uno hace que gire la rueda delantera de la bicicleta en la dirección de la caída; aunque al principiante le sorprenda, uno no pierde el control, sino que lo recupera el moralista, quien, al igual que el ciclista principiante, se niega a creer que, al girar en dirección a la caída de la voluntad, se pueda lograr algo distinto de un colapso moral completo. Sin embargo, el inesperado hecho psicológico es que el hombre es incapaz de controlarse, a no ser que se acepte a sí mismo. En otras palabras, antes de poder cambiar el curso de su conducta debe ser sincero, a favor y no contra su naturaleza, aunque la tendencia inmediata de la misma se incline al mal, a la caída. Otro tanto ocurre cuando se navega a vela, ya que si se desea avanzar en la dirección de procedencia del viento, uno evita el conflicto de aproar al mismo; vira por avante, para mantener el viento en las velas. Asimismo, cuando el conductor de un coche desea recuperar el control del vehículo, debe girar en la dirección en que resbala.

Nuestro problema estriba en que nuestro prolongado condicionamiento de pensamiento dualista ha convertido en cuestión de sentido común el hecho de que sólo podemos controlar nuestra naturaleza luchando contra la misma. Pero este sentido común es tan falso como el que induce al conductor a girar en dirección contraria a la del deslizamiento del vehículo. Para mantener el control debemos aprender nuevas reacciones, al igual que en el arte del *judo* uno no debe resistirse a la

caída o al ataque, sino controlarlos acompañando el movimiento. El *judo* es una aplicación directa a la lucha del zen y de la filosofía taoísta de *wu-wei*, *no afirmarse* a sí mismo contra la naturaleza, no oponerse frontalmente a la dirección de las cosas. El objetivo del estilo de vida zen es la experiencia de despertar o iluminación (introspección, en la actual jerga psicológica), en la que el ser humano escapa de la parálisis, del doble vínculo en que la idea dualista de autocontrol y autoconciencia le sumerge. En dicha experiencia, el individuo supera su sensación de división o separación, no sólo en sí mismo como yo controlador superior enfrentado al yo controlado inferior, sino también en conjunto con el universo de la demás gente y de las cosas. Lo interesante del zen es que nos brinda un ejemplo clásico y extraordinariamente sencillo para reconocer y disolver el conflicto o contradicción de la autoconciencia.

El discípulo se enfrenta a un maestro que ha experimentado en sí mismo el despertar y es, en el mejor sentido de la palabra, un hombre completamente natural, ya que el adepto al zen es alguien que logra ser humano con la misma gracia natural y ausencia de conflicto interno con que un árbol es un árbol. A dicha persona se la compara con una pelota en un torrente, lo que significa que nada puede pararla, interrumpir su recorrido o avergonzarla en situación alguna. Nunca duda ni titubea en su mente, ya que, aunque haga una pausa para reflexionar, el flujo de su conciencia no deja de avanzar, sin caer en círculos viciosos de angustia o indecisión en los que el pensamiento se sumerge en un alocado torbellino sin fin. Su conducta no es precipitada ni apresurada, sino simplemente continua. Esto es lo que se entiende en el zen por estar desvinculado: no estar desprovisto de emoción o sentimiento, sino ser alguien en quien el sentimiento no es pegajoso o una obstrucción, y a través de quien pasan las experiencias del mundo como los reflejos de los pájaros sobre el agua. Aunque posee una libertad interior completa, no se rebela, como el libertino, contra las normas sociales, ni intenta justificarse a sí mismo como el fariseo. Forma una unidad consigo mismo y con el mundo natural, y en su presencia se percibe sin esfuerzo ni artificio su completa «plenitud»; seguro de sí mismo sin ningún vestigio de agresividad. Es por consiguiente el *gran señor*, el aristócrata espiritual comparable al aristócrata mundano, tan seguro de su posición heredada por derecho de nacimiento, que no tiene por qué mostrarse condescendiente ni darse importancia.

Ante tal ejemplo, el discípulo suele sentirse tosco e incómodo, especialmente porque su condición de discípulo le exige que intente reaccionar ante el maestro con la misma decisión y naturalidad. Para empeorar la situación, se le plantean *koan* o problemas diseñados para sumergirlo en situaciones de doble vínculo. Un *koan* típico sería: «¡Muéstrame tu rostro antes de ser concebido por tus padres!». En otras palabras, muéstrame tu yo auténtico y más profundo, no el que depende de la familia y el condicionamiento, de lo aprendido o experimentado, ni de artificio alguno…

Evidentemente, toda respuesta elaborada a conciencia y reflexionada será inaceptable, ya que emergerá del yo culturalmente condicionado del discípulo, del

papel personal que interpreta. Por consiguiente, el problema no admite ninguna respuesta deliberada o elaborada, ya que esto muestra sólo el yo adquirido. Dadas las circunstancias, la única alternativa del discípulo consiste en intentar responder de un modo totalmente espontáneo y sin premeditación. Pero he ahí el doble vínculo: ¡*Procura* ser natural!

En una ocasión, un discípulo le preguntó a un viejo maestro chino:

—¿Qué es el camino?

—Tu mente ordinaria es el camino —respondió, refiriéndose a lo natural.

—¿Cómo puedo avenirme a ella? —prosiguió el discípulo.

—Cuando *intentas* avenirte a ella —respondió el maestro— lo que haces es desviarte.

Esto también significa que tampoco beneficiará al discípulo *no* intentarlo, ya que eso es también intencional y, por consiguiente, una forma indirecta de intentarlo. En estas circunstancias, la mayoría de los discípulos se sienten abrumados y durante algún tiempo atascados, ya que cuando se les pide que actúen sin controlarse a sí mismos, *se enfrentan* a su propia actuación y a su existencia, y la autoconciencia les paraliza.

En dicho dilema, el discípulo descubre que mientras piense en sí mismo evidentemente no podrá dejar de ser consciente de sí mismo. Cuando intenta olvidarse a sí mismo, recuerda que *él* intenta olvidar. Por otra parte, cuando se olvida de sí mismo por inmersión en quehaceres cotidianos, descubre que se deja llevar por los acontecimientos y que no reacciona ante los mismos de un modo espontáneo, sino según sus hábitos de condicionamiento social. Se limita a interpretar insconcientemente su papel, sin mostrar todavía su verdadero rostro. El maestro no le permite escapar a dicha inconsciencia, ya que en cada enfrentamiento le recuerda dolorosamente su torpe yo. De ese modo, el discípulo acaba por convencerse de que su ego, el yo que ha creído que era él, no es más que una pauta de hábitos o reacciones artificiales. Por mucho que se esfuerce, no puede hacer nada para ser natural, para abandonarse.

En dicho punto, el discípulo se siente completa y absolutamente fracasado. Su personalidad adquirida, su educación y sus conocimientos, por lo menos para este propósito, no parecen tener valor alguno. Recordemos que hasta estos momentos ha intentado, o intentado no intentar, mostrar su auténtico yo, actuar con absoluta sinceridad. Ahora ha descubierto sin ningún lugar a dudas que no es capaz de hacerlo; de algún modo debe ocurrir por cuenta propia. Por tanto comprende que no tiene otra alternativa más que ser, aceptar esa entidad torpe, autoconsciente y condicionada que es. Pero ahí también se encuentra ante una aparente contradicción, ya que la idea de aceptarse a sí mismo es otro doble vínculo. Incluido en uno mismo hay conflictos, objeciones y resistencias, y por consiguiente a uno se le pide que se acepte a sí mismo

no aceptando. Deja la mente sola; deja que piense lo que se le antoje. Pero una de sus actividades predilectas consiste en entrometerse consigo misma. O planteémoslo a la inversa. Como discípulo del zen se ha entregado a la meditación, a horas de esfuerzo para intentar mantener su mente en estado de reposo, concentrándose sólo en el *koan* o en su respiración, y eliminando distracciones de la mente. Pero éste es el caso de un ciego que guía a otro ciego, ya que la mente que debe ser controlada es la que controla. El pensamiento intenta desplazar al pensamiento.

En este momento se produce un relámpago psicológico. De pronto ve con toda claridad lo que debía haber sido evidente en todo momento y el discípulo acude a su maestro para mostrarle, sin dificultad alguna, su «verdadero rostro». ¿Qué ha ocurrido? Durante todo este tiempo el discípulo ha estado paralizado por la arraigada convicción de que él era una cosa, y su mente, pensamientos o sensaciones, otra. Por consiguiente, cada vez que se observaba a sí mismo se sentía dividido en dos y era incapaz de mostrarse en una sola pieza, sin contradicción. Pero de pronto se ha convertido en una sensación autoevidente el hecho de que no hay un pensador independiente que «posea» o controle los pensamientos. El pensador y los pensamientos son lo mismo. Después de todo, si uno empieza a permitir que la mente piense en lo que se le antoje, al cabo de un momento empieza a entrometerse consigo misma. ¿Y por qué no dejar que lo haga? Siempre y cuando uno deje que piense lo que se le antoje en cada momento sucesivo, el abandono no supone absolutamente ningún esfuerzo, ninguna dificultad. Pero la desaparición del esfuerzo de abandonar es precisamente la desaparición del pensador independiente, del ego que intenta observar la mente sin entrometerse. Ahora ya no queda nada por intentar, ya que lo que aparezca en cada momento es aceptado, incluida la no aceptación. Durante un instante, el pensador parece reaccionar al flujo del pensamiento, con la inmediatez de una imagen reflejada en un espejo, pero de pronto se percata de que no hay espejo ni imagen. Está sólo el flujo del pensamiento, uno tras otro sin intromisión, y la mente realmente se conoce a *sí misma*. No hay una mente independiente a su lado observándole.

Además, cuando el dualismo de pensador y pensamiento desaparece, lo hace también el de sujeto y objeto. El sujeto deja de sentirse separado de sus sensaciones del mundo exterior, al igual que el pensador de sus pensamientos. Por consiguiente, se siente profundamente identificado con lo que ve y oye, de modo que su impresión subjetiva concuerda con el hecho físico de que el hombre no es un organismo *en* un entorno, sino una relación organismo/entorno. La relación, por así decirlo, es más real que sus dos términos, al igual que la unidad intrínseca de un palo es más sólida que la diferencia entre sus extremos.

El ser humano que ha descubierto dicha unidad deja de ser una trampa dispuesta para cazarse a sí mismo, ya que la autoconciencia no es más que un estado de ambivalencia mental que, casualmente, también significa estado de indecisión, apuro y parálisis psíquica. En esto se convierte la autoconciencia cuando nos acercamos a la

misma desde una plataforma dualista, aceptando como verdaderas las convenciones del pensamiento y del lenguaje que separan el «yo» del «mí mismo», así como la mente del cuerpo, el espíritu de la materia y el conocedor de lo conocido. Por separado, el yo que conozco no es nunca el que necesito conocer y el que controlo no es nunca el que necesito controlar. En la política, este dualismo se manifiesta en la separación del gobierno o estado por una parte y el pueblo por otra, que se da incluso en la democracia, o comunidad supuestamente autogobernada. Pero los gobiernos y estados deben existir mientras la gente no posea sentimientos internos de solidaridad con los demás y la sociedad humana no sea más que un concepto abstracto para definir a un conjunto de individuos, divididos entre sí porque cada uno está dividido en sí mismo.

En el mundo oriental, el zen y otros medios de librar al hombre de sus propias garras han preocupado sólo a pequeñas minorías. En Occidente, donde creemos o por lo menos estamos comprometidos con la idea de divulgar los conocimientos a todo el mundo, no disponemos de maestros del zen con quienes estudiar. Sin embargo, puede que esto sea una ventaja, ya que la separación entre el maestro y el alumno es otra forma del dualismo del controlador y el controlado que, evidentemente, no tendría por qué existir si el organismo/entorno denominado hombre fuera verdaderamente autocontrolador. De ahí que en el zen el maestro no le enseñe realmente nada al discípulo, sino que le obligue a descubrirlo por sí mismo y, además, ni siquiera piense en sí mismo como maestro, ya que los maestros sólo existen desde el punto de vista del discípulo que todavía no ha despertado. Se nos obliga a encontrarnos a nosotros mismos, no por los maestros, sino por su ausencia, evitando así la tentación de apoyarnos en los demás. Es cierto que el discípulo japonés cuenta con la presencia de la naturalidad del maestro para sentirse avergonzado. Pero ¿no podemos nosotros sentirnos avergonzados ante el propio entorno natural del cielo, la tierra y el agua, así como por la maravilla de nuestros propios cuerpos, e impulsados a reaccionar, a actuar de un modo adecuado a su esplendor? ¿O debemos seguir demoliéndolos a ciegas, convencidos de que somos controladores independientes y conquistadores de lo que, después de todo, es la mayor y probablemente mejor parte de nosotros mismos?

Ahora no es mi propósito, como tampoco lo es realmente el del conjunto de este punto de vista, indicar los pasos específicos que convendría dar para introducir alguna aplicación tecnológica de esta nueva relación del hombre con la naturaleza, tanto dentro como fuera de su propio organismo, ya que lo importante no son las cosas concretas que haya que hacer sino la actitud, la sensación y disposición interna de quien las haga. Lo que se necesita no es una nueva técnica sino un nuevo hombre, ya que, según afirma un antiguo texto taoísta, «cuando el hombre inadecuado utiliza los medios adecuados, los medios adecuados funcionan de modo inadecuado». Y la tarea de desarrollar un nuevo hombre no es tan difícil como parece, cuando se prescinde de la idea de que el cambio personal y el autocontrol constituyen un

conflicto entre la naturaleza superior y la inferior, entre las buenas intenciones y los instintos recalcitrantes. El problema radica en la incredulidad intrínseca del poder en la conquista de la naturaleza mediante el amor, en la forma (*do*) suave (*ju*) de girar en la dirección en que se patina, en controlarnos cooperando con nosotros mismos.

Zen *Beat*, Zen inveterado y Zen

NOTA

El siguiente ensayo apareció por primera vez en la Chicago Review *de verano de 1958 y más adelante lo publicó en forma de opúsculo City Lights Books de San Francisco, con algunos complementos, puesto que parecía un buen contexto para hablar de la influencia del zen en el arte occidental, y porque el original había aparecido antes de la publicación de* Dharma Bums *de Kerouac. La versión presente contiene otros complementos y correcciones.*

Suponía que la versión original de este ensayo había aclarado perfectamente mi propia posición respecto a «zen beat*» y «zen inveterado». Era evidente que no utilizaba el término «inveterado» despectivamente, puesto que no hablaba desde un punto de vista* «beat»*. Pero a raíz de la publicación del artículo de Stephen Mahoney titulado «The Prevalence of Zen», que apareció en* The National *en octubre de 1958, se ha divulgado la impresión de que soy portavoz del «zen inveterado». Utilicé este término para referirme a las escuelas del zen tradicionales y oficiales en Japón, Rinzai y Soto, a las que en efecto pertenecen muchos occidentales. No es mi caso, ni las represento en modo alguno. No porque no las respete o esté en desacuerdo con las mismas, sino porque en este género de asuntos no soy temperamentalmente asociacionista. Ni siquiera me identifico como budista zen, ya que el aspecto del zen en el que estoy personalmente interesado no es algo que se pueda organizar, enseñar, transmitir, certificar ni compaginar en ningún tipo de sistema. Ni siquiera se puede seguir, ya que cada uno tiene que encontrarlo por su cuenta. Como dijo Plotino, es «un camino a la soledad que se recorre a solas» y, según reza un antiguo poema Zen:*

> *Si no lo sacas de ti mismo,*
> *¿dónde lo buscarás?*

Fundamentalmente, ésta es la posición del conjunto del budismo tradicional zen. Estrictamente hablando, no hay maestros zen porque el zen no tiene nada que enseñar. Desde los tiempos más remotos, los que han experimentado el zen siempre han rehuido a los discípulos potenciales, no sólo para poner a prueba su sinceridad, sino para advertirles honradamente que la experiencia del despertar (satori) *no hay que buscarla para encontrarla y que, en todo caso, no es algo que se pueda adquirir o cultivar. Pero los adeptos se han negado persistentemente a aceptar dicho «¡no!» como respuesta y los sabios del zen han contestado con una especie de judo. Al comprender que era inútil limitarse a decirles a los adeptos que buscando no encontrarían, han respondido con contrapreguntas* (koan) *cuyo efecto es el de excitar el esfuerzo de la búsqueda hasta que estalla con su propia fuerza, con lo que el*

discípulo se da cuenta de la locura de buscar por sí mismo, no sólo verbalmente sino mediante la misma médula de sus huesos. En aquel momento el discípulo «tiene» zen. Se sabe a sí mismo uno con todo, ya que ha dejado de separarse del universo para buscar algo del mismo.

A nivel superficial, esto parece una relación entre maestro y alumno. Pero esencialmente es lo que los budistas denominan upaya *o «astucia», a veces conocida como «darle una hoja dorada a un niño para que deje de llorar por el oro». Sin embargo, a lo largo de los siglos, el proceso de negación y contrapreguntas ha adquirido una mayor formalización. Han aparecido templos e instituciones donde se puede practicar, los cuales a su vez han creado problemas de propiedad, administración y disciplina, que han obligado al budismo zen a asumir la forma de una jerarquía tradicional. Hace tanto tiempo que esto ocurre en el lejano Oriente, que se ha convertido en parte del paisaje, y algunas de las desventajas quedan contrarrestadas por el hecho de que parece perfectamente natural. No tiene nada de exótico ni de «especial». Incluso las organizaciones pueden crecer con naturalidad. Pero me parece que trasplantar dicho estilo del zen a Occidente sería completamente artificial. Se convertiría simplemente en una más de las numerosas sectas, con sus correspondientes pretensiones espirituales, intereses creados y «camarillas internas» de seguidores, con la desventaja adicional de su atractivo esnob, por tratarse de una forma «muy esotérica» de budismo. Dejemos que el zen impregne a Occidente sin formalidades, como el hábito de tomar el té. Así podremos digerirlo mejor.*

Tan difícil es para los anglosajones como para los japoneses asimilar algo tan chino como el zen. Aunque la palabra «zen» es japonesa y Japón es ahora su cuna, el budismo zen es una creación de la dinastía china T’ang. No lo digo con el propósito de recalcar la dificultad para comunicar sutilezas de culturas ajenas. El caso es sencillamente que las personas que sienten una profunda necesidad de justificarse a sí mismas suelen tener dificultad para comprender los puntos de vista de quienes no la sienten, y los creadores chinos del zen eran semejantes a Lao Tzu, que siglos antes dijo: «Los que se justifican a sí mismos no convencen». A los chinos siempre les ha parecido irrisorio el anhelo por demostrar o probar que uno está en lo cierto, ya que tanto los seguidores de Confucio como los taoístas, a pesar de sus diferencias filosóficas en otros sentidos, han respetado invariablemente al hombre capaz de «desvincularse del tema». A Confucio le parecía preferible tener un buen corazón que ser virtuoso, y para los grandes taoístas, Lao Tzu y Chuang Tzu, era evidente que uno no podía estar en lo cierto sin estar al mismo tiempo equivocado, porque ambas cosas eran tan inseparables como el delante y el detrás. Como dijo Chuang Tzu, «Aquellos que querrían un buen gobierno sin su correspondiente desorden, y el bien sin su correspondiente mal, no comprenden los principios del universo».

A los occidentales estas palabras pueden parecerles cínicas, y la admiración de los confuccionistas por lo «razonable» y dúctil, una lamentable falta de consecuencia con sus principios. Pero en realidad reflejan una maravillosa comprensión y respeto por lo que denominamos equilibrio de la naturaleza, tanto humana como en un sentido más amplio: una visión universal de la vida como Tao o camino de la naturaleza, en el que lo bueno y lo malo, lo creativo y lo destructivo, lo sensato y lo descabellado, son polaridades inseparables de la existencia. El *Chung-yung* afirma que «Tao es aquello de lo que uno no puede separarse. Aquello de lo que uno puede separarse no es el Tao». Por consiguiente, la sabiduría no consistía en intentar separar lo bueno de lo malo, sino en aprender a «cabalgar» sobre ambos, como el corcho que se adapta a las crestas y senos de las olas. En las raíces de la vida china hay una confianza en el bien y el mal de la propia naturaleza del ser humano, particularmente ajena a quienes han sido educados con la desasosegada conciencia crónica de las culturas judeocristianas. Sin embargo, siempre ha sido evidente para los chinos que aquel que desconfía de sí mismo no puede siquiera confiar en su desconfianza y, por consiguiente, ha de estar desesperadamente confuso.

Por razones bastante distintas, los japoneses tienden a sentirse tan incómodos como los occidentales, debido a un sentido de la deshonra social tan agudo como nuestro sentido más metafísico del pecado. Esto es particularmente cierto en la clase social más atraída por el zen: los *samurai*. Ruth Benedict, en su muy irregular obra *Chrysanthemum and Sword*, creo que está perfectamente en lo cierto cuando afirma que el atractivo de la clase *samurai* por el zen radicaba en su poder para eliminar la profunda inseguridad personal que se inculcaba a los jóvenes mediante la educación. Parte de dicha inseguridad es la compulsión de los japoneses por competir consigo

mismos, que convierte todo oficio y artesanía en una carrera de autodisciplina. A pesar de que la posibilidad de librarse de la inseguridad personal es lo que constituye el atractivo del zen, la versión japonesa del mismo utilizó el fuego para luchar contra el fuego, a fin de superar el «yo que se observa a sí mismo» incrementando su intensidad hasta hacerlo estallar. ¡Qué lejos están de los monasterios zen japoneses, las palabras del gran maestro de T'ang, Lin Chi!

> En el budismo no hay lugar para el esfuerzo. Compórtate con naturalidad y sin hacer nada en especial. Come tu comida, defeca, orina y, cuando estés cansado, acuéstate. Los ignorantes se reirán de mí, pero los sabios comprenderán.

Sin embargo, el espíritu de estas palabras es igualmente remoto para el Zen occidental, que utilizaría esta filosofía para justificar una actitud bohemia muy autodefensiva.

No existe ninguna razón especial que justifique el extraordinario crecimiento del interés occidental por el zen en los últimos veinte años. La atracción del arte zen para el espíritu «moderno» occidental, la obra de Suzuki, la guerra de Japón, la ávida fascinación por las «historias zen» y el atractivo de la filosofía vivencial y no conceptual en un clima de relativismo científico, serían factores que contribuirán a ello. También cabe mencionar las afinidades entre el zen y ciertas tendencias puramente occidentales, como la filosofía de Wittgenstein, el existencialismo, la semántica general, la metalingüística de B. L. Whorf, así como algunos movimientos en la filosofía de la ciencia y la psicoterapia. En el fondo no dejamos nunca de sentir cierta inquietud respecto a la artificialidad o «antinaturalidad» tanto del cristianismo, con su cosmología de orden político, como de la tecnología, con su mecanización imperialista de un mundo natural, del que el propio ser humano se siente curiosamente ajeno. Ambos reflejan una psicología en la que el hombre se identifica con una inteligencia consciente y se separa de la naturaleza para controlarla, como el divino arquitecto a cuya imagen y semejanza se ha concebido dicha versión del ser humano. Nuestra inquietud nace de la sospecha de que nuestra pretensión de dominar el mundo desde el exterior es un círculo vicioso, en el que estaremos condenados al insomnio perpetuo de controlar controles y supervisar supervisiones hasta el infinito.

Para el occidental que persigue la reintegración del hombre y la naturaleza, el naturalismo del zen encierra un atractivo que va más allá del puro sentimentalismo; los paisajes de Ma-yuan y Sesshu, el arte simultáneamente espiritual y secular, que transmite lo místico en términos de lo natural y que, a decir verdad, nunca los ha imaginado por separado. Nos encontramos ante una visión del mundo que imparte un sentido de totalidad profundamente refrescante a una cultura en la que lo espiritual y lo material, lo consciente y lo inconciente, ha sido objeto de una separación cataclísmica. De ahí que el humanismo y el naturalismo del zen chino nos intriguen

mucho más que el budismo o el vedanta hindúes. Éstos cuentan también con discípulos en Occidente, pero que en general suelen ser cristianos desplazados, personas en busca de una filosofía más plausible que el supernaturalismo cristiano, para seguir su búsqueda esencialmente cristiana en pos de lo milagroso. El ser humano ideal del budismo hindú es claramente un superhombre, un devoto del yoga con dominio absoluto de su propia naturaleza, que concuerda perfectamente con el ideal de la ciencia ficción del «hombre que está más allá de la humanidad». Pero el buda o ser humano despierto del zen chino es «común y sin nada especial»; es humorísticamente humano, como los pordioseros zen representados por Mu Ch'i y Liang K'ai. Nos resulta atractivo porque, por primera vez, no se concibe al santo ni al sabio como imposiblemente remotos ni sobrehumanos, sino plenamente humanos y, sobre todo, no como ascetas solemnes y carentes de sexo. Además, la experiencia *satori* del zen de despertar a nuestra «inseparabilidad original» con el universo, por muy escurridiza que sea, parece encontrarse siempre a la vuelta de la esquina. Uno se ha encontrado incluso con personas que la han experimentado, sin ser ocultistas misteriosos del Himalaya, ni esqueléticos devotos del yoga recluidos en alguna ermita. Son como todos los demás y, sin embargo, están más a sus anchas en el mundo, flotando con mucha mayor facilidad en el océano de la transitoriedad y la inseguridad.

Sobre todo, creo que el zen goza de popularidad en el Occidente postcristiano porque no predica, no moraliza ni regaña al estilo profético del judeocristianismo. El budismo no niega la existencia de una esfera relativamente limitada de la vida humana, susceptible de mejorar mediante el arte y la ciencia, la razón y la buena voluntad. Sin embargo, aunque otorga importancia a dicha esfera, la considera subordinada a la esfera proporcionalmente ilimitada en la que las cosas son como son, siempre lo han sido y siempre lo serán; una esfera que está enteramente más allá de las categorías de bien y mal, éxito y fracaso, salud y enfermedad individual. Por una parte, ésta es la esfera del gran universo. Cuando contemplamos la noche, no distinguimos entre buenas y malas estrellas, ni entre constelaciones bien y mal organizadas. Las estrellas, por su naturaleza, son grandes y pequeñas, brillantes y tenues. Pero en conjunto son algo esplendoroso y maravilloso, que puede llegar a poner los pelos de punta. Por otra parte, ésta es también la esfera de la vida humana cotidiana, que podríamos denominar existencial.

Existe una perspectiva desde la cual los asuntos humanos, al igual que las estrellas, están más allá del bien y del mal, y desde la que es imposible juzgar nuestra conducta, nuestras experiencias y nuestros sentimientos como los altibajos de una cordillera. Aunque más allá de toda evaluación moral y social, este nivel de la vida humana puede ser tan maravilloso y misterioso como el propio gran universo. Esta sensación llega a ser particularmente aguda cuando el ego individual intenta profundizar en su propia naturaleza, en busca de las fuentes internas de sus propios actos y de su conciencia, ya que entonces descubre una parte de sí mismo, la más

recóndita y maravillosa, que le es desconocida, incomprensible y ajena a su control. Por extraño que parezca, el ego encuentra que su propio centro y naturaleza está más allá de sí mismo. Cuanto más profundizo en mí mismo, más dejo de ser yo mismo y, sin embargo, más cerca estoy de mi propio núcleo. Aquí descubro que mi mecanismo interno funciona por cuenta propia, espontáneamente, como la rotación de los cuerpos celestes y el desplazamiento de las nubes. Por extraño y ajeno que dicho aspecto de mí mismo me parezca al principio, no tardo en darme cuenta de que *es* yo, y en mucha mayor medida que mi ego superficial. Esto no es fatalismo ni determinismo, puesto que ya no hay nadie predestinado ni determinado; no hay nada que ese profundo «yo» no haga. La configuración de mi sistema nervioso, como la configuración de las estrellas, ocurre por sí misma y dicho «sí misma» es en realidad «yo mismo».

Desde este punto de vista, y aquí el lenguaje revela con venganza sus limitaciones, descubro que no puedo evitar hacer y experimentar, con toda libertad, lo que es siempre «justo», en el sentido en que las estrellas están siempre en su «justo» lugar. Como dijo Hsiang Yen:

> La disciplina artificial es inútil, ya que, haga lo que haga, manifiesto el antiguo Tao.

A este nivel, la vida humana está más allá de la angustia, ya que no cabe cometer ningún error. Si vivimos, vivimos; si morimos, morimos; si sufrimos, sufrimos; si estamos aterrorizados, estamos aterrorizados. Nada supone ningún problema. A un maestro del zen le preguntaron en una ocasión:

—¿Cómo podemos escapar de este terrible calor que hace?
—¿Por qué no vais al lugar donde no hace frío ni calor? —respondió el maestro.
—¿Dónde está ese lugar?
—En verano sudamos; en invierno temblamos.

En el zen uno no se siente culpable en cuanto a la muerte, al hecho de tener miedo, o al de que le desagrade el calor. Al mismo tiempo, el zen no insiste en este punto de vista como algo que uno *deba* adoptar; no se proclama a sí mismo como ideal, ya que si uno no comprende eso, el hecho de no comprenderlo también es ESO. No habría estrellas brillantes sin las tenues, y sin la oscuridad circundante, ni las unas ni las otras.

En el universo judeocristiano, la urgencia moral, la angustia por acertar, lo abraza e impregna todo. Dios, el sí mismo absoluto, es bueno en contraposición a malo y, por consiguiente, el ser inmoral o errar hace que uno se sienta enajenado, no sólo de la sociedad humana sino de la propia existencia, de la raíz y el tronco de la vida. Por

tanto el hecho de errar genera una angustia metafísica y una sensación de culpa —estado de condena eterna— que no guarda proporción alguna con el delito. Dicha culpa metafísica es tan insoportable que debe conducir ineludiblemente al rechazo de Dios y sus leyes, como ha ocurrido en el conjunto del movimiento secular, materialista y naturalista moderno. La moralidad absoluta es profundamente destructiva para la moralidad, porque las sanciones que invoca contra el mal son duras en demasía. No es preciso cortarse la cabeza para curar una jaqueca. El atractivo del zen, así como el de otras filosofías orientales, radica en descubrir, más allá del reino urgente del bien y del mal, una vasta región de uno mismo respecto a la que no es preciso sentir culpa ni remordimiento, donde por último el yo es indistinguible de Dios.

Pero el occidental que se sienta atraído por el zen y desee comprenderlo profundamente debe cumplir una condición indispensable: tener una comprensión lo suficientemente profunda de su propia cultura como para que sus premisas hayan dejado de influir en él a nivel subconsciente. Ha de haber llegado realmente a un acuerdo con el Dios Jehová y con su conciencia judeocristiana, de modo que pueda tomarlo o dejarlo sin miedo ni rebeldía. Es preciso que se haya liberado de la necesidad de justificarse a sí mismo. De no ser así, su zen será «*beat*» o «inveterado», una rebelión contra la cultura y el orden social, o una nueva forma de refugio y respetabilidad. Porque el zen, por encima de todo, es la liberación de la mente del pensamiento convencional, lo cual, por una parte, es algo completamente distinto de rebelarse contra lo convencional, o por otra, de adoptar convenciones ajenas.

En resumen, el pensamiento convencional es la confusión del universo concreto de la naturaleza con cosas, sucesos y valores conceptuales, de simbolismo lingüístico y cultural. En el taoísmo y en el zen, el mundo se ve como un campo o continuo inseparablemente interrelacionado, ninguna parte del cual puede en realidad separarse del resto, ni evaluarse por encima o por debajo de lo demás. A esto se refería Hui Neng, el sexto patriarca, al afirmar que «fundamentalmente ninguna cosa existe», ya que comprendió que las cosas no son entidades, sino *términos*. Existen en el mundo abstracto del pensamiento, pero no en el mundo concreto de la naturaleza. Por consiguiente, cuando alguien llega realmente a percibirlo o sentirlo, ha dejado de sentirse como un ego, excepto por definición. Se da cuenta de que su ego es su *persona* o papel social, una selección un tanto arbitraria de experiencias con las que se le ha enseñado a identificarse. (¿Por qué, por ejemplo, decimos «pienso» y no «me golpeo el corazón»?). Visto esto, sigue interpretando su papel social sin dejarse engañar por el mismo. No se precipita en adoptar un nuevo papel, ni en interpretar el papel del que no lo tiene. Lo toma con tranquilidad.

La mentalidad «*beat*», a mi entender, es algo mucho más amplio e indefinido que el estilo de vida *hipster* de Nueva York y San Francisco. Es la no participación de una nueva generación en el «estilo de vida norteamericano», una rebelión que no pretende cambiar el orden existente, sino que se limita a darle la espalda y a buscar el

significado de la vida en la experiencia subjetiva, en lugar de logros objetivos. Esto contrasta con la mentalidad «inveterada» y otras mentalidades inducidas por las convenciones sociales, a las que pasa inadvertida la correlatividad de lo bueno y lo malo, la necesidad recíproca del capitalismo y el comunismo para la existencia de ambos, la identidad profunda del puritanismo y el libertinaje o, por ejemplo, la alianza entre organizaciones eclesiásticas y el crimen organizado para salvaguardar las leyes contra las apuestas.

El zen *beat* es un fenómeno complejo. Se extiende desde el uso del zen para justificar el puro capricho en el arte, la literatura y la vida, hasta una dura crítica social y la «exploración del universo», como puede detectarse en la poesía de Ginsberg, Whalen y Snyder, así como de un modo mucho más irregular en Kerouac, que siempre parece un poco inseguro de sí mismo, demasiado subjetivo y excesivamente estridente, para tener el auténtico aroma del zen.

Cuando Kerouac emite su último pronunciamiento filosófico, «no lo sé, no me importa, y da lo mismo», es el momento en que se le ve el plumero, ya que la hostilidad de sus palabras delata una actitud autodefensiva. El hecho de que el zen supere realmente los valores convencionales, no es razón suficiente para exclamar «al diablo con ellos», ni para subrayar agresivamente que todo vale.

Es, en realidad, la intuición básica del zen el hecho de que hay una última perspectiva, desde la cual «todo vale». Según la célebre frase del maestro Yun Men, «cada día es un buen día». O, como se dice en el *Hsin-hsin Ming*:

Si quieres alcanzar la simple verdad,
no te preocupes por el bien y el mal.
El conflicto entre el bien y el mal
es la enfermedad de la mente.

Pero esta perspectiva no excluye la distinción entre el bien y el mal a otros niveles y en marcos de referencia más limitados, ni es hostil a la misma. Considera que el mundo está más allá del bien y del mal cuando no está enmarcado; es decir, cuando no examinamos ninguna situación en particular sin tener en cuenta su relación con el resto del universo. Dentro de una habitación existe una diferencia clara entre arriba y abajo; no es así en el espacio interestelar. Dentro de los límites convencionales de una comunidad humana, existe una clara distinción entre el bien y el mal. Pero ésta desaparece cuando se consideran los asuntos humanos como parte integrante del conjunto del reino de la naturaleza. Cada marco fija un campo restringido de relaciones y la restricción es la ley o la regla.

Un buen fotógrafo puede enfocar su cámara a casi cualquier paisaje u objeto y crear una composición maravillosa, según su encuadre e iluminación. A un mal fotógrafo que intente lo mismo le sale un disparate, porque no sabe cómo encuadrar la imagen en relación con su contenido. ¡Con qué claridad demuestra este ejemplo

que, a partir del momento en que se introduce un encuadre, *no* todo vale! Sin embargo, toda obra de arte está enmarcada. Algún tipo de encuadre es precisamente lo que distingue una pintura, un poema, una composición musical, una obra de teatro, una danza, o una escultura, del resto del mundo. Puede que algunos artistas aleguen que no desean que sus obras se distingan del conjunto del universo, pero en tal caso no deberían encuadrarlas en galerías de arte y salas de conciertos. Pero, sobre todo, no deberían firmarlas ni venderlas. Esto es tan inmoral como vender la luna o firmar una montaña. (Puede que dicho artista merezca ser perdonado si sabe lo que hace y en el fondo se felicite, no por ser un buen poeta o pintor, sino un competente ladrón). Sólo niños traviesos y excursionistas mal educados graban sus iniciales en los árboles.

Hoy en día hay artistas en Occidente que, en nombre del zen, enmarcan cualquier cosa: telas en blanco, música totalmente silenciosa, trozos de papel dejados caer sobre una tabla y pegados donde caen, o densas masas de cable despedazado. La obra del compositor John Cage es bastante típica de dicha tendencia. En nombre del zen ha sacrificado su anterior y prometedora obra con el «piano preparado», para someter al público a los ruidos azarosos de ocho magnetófonos Ampex conectados simultáneamente. O ha presentado recitales de piano silenciosos, en los que el pianista tiene ante sí una partitura en blanco, así como un ayudante para volver las páginas, a fin de que el público sea consciente de la multiplicidad de sonidos que llenan el vacío musical: los ruidos de los pies y de los programas, embarazosas risitas, tos y el ronroneo del tráfico en la calle.

Tiene sin duda un considerable valor terapéutico el hecho de permitirse a uno mismo ser profundamente consciente de cualquier visión o sonido que aparezca. En primer lugar, llama la atención sobre la simple maravilla de ver y oír. Por otra parte, la enorme disposición para escuchar o mirar cualquier cosa libera la mente de ideas preconcebidas sobre la belleza, creando, por así decirlo, un espacio libre en el que pueden emerger formas y relaciones completamente nuevas. Pero esto es una terapia, no ha alcanzado todavía la categoría de arte. Está al mismo nivel que el musitar azaroso del paciente en el diván; sin duda importantísimo en sentido terapéutico pero no es el objetivo del psicoanálisis que dichos refunfuños substituyan a la conversación o a la literatura. El trabajo de Cage sería justificable si lo encuadrara y presentara como una especie de sesión de grupo de audioterapia, pero como concierto es simplemente absurdo. Sin embargo, cabe esperar que Cage, *después* de liberar su mente mediante dicha forma de escuchar del plagio casi inevitable de los compositores del pasado, nos ofrezca las nuevas pautas y relaciones musicales que todavía no ha expresado.

Así como el buen fotógrafo a menudo nos asombra con su iluminación y encuadre de los temas más improbables, hay pintores y escritores en Occidente, así como en el Japón contemporáneo, que han llegado a dominar el auténtico arte zen de controlar los accidentes. Desde un punto de vista histórico, esto se dio por primera vez en el

lejano Oriente, con la apreciación de la textura rugosa de las pinceladas caligráficas y artísticas, y en el esmalte accidentalmente desparramado en las tazas elaboradas para la ceremonia del té. Uno de los ejemplos clásicos de éste género se produjo cuando una delicada urna de cerámica para guardar el té, que pertenecía a un viejo maestro tetero japonés, se rompió en mil pedazos. Los fragmentos se pegaron con oro y su propietario quedó maravillado por la forma en que el entramado azaroso de líneas doradas realzaba su belleza. Sin embargo, no olvidemos que en este caso se trataba de un *objet trouvé*: un efecto accidental *seleccionado* por una persona de gusto exquisito, estimado y exhibido como podría serlo una roca maravillosa, o un tronco erosionado por el agua. No olvidemos que en el arte *bonseki* de inspiración zen, o la jardinería con rocas, las piedras se seleccionan con sumo cuidado y, aunque no hayan sido objeto de manipulación alguna, está lejos de ser cierto que cualquier piedra valga. Asimismo, los efectos accidentales del esmalte o del pincel en la caligrafía, la pintura y la cerámica, sólo eran aceptados y presentados por el artista cuando éste los consideraba maravillas fortuitas e inesperadas en el conjunto del contexto de la obra.

¿Qué gobernaba su criterio? ¿Qué dota a *ciertos* efectos accidentales en la pintura de la misma belleza que los contornos accidentales de las nubes? Según la sensibilidad zen no existe ninguna regla precisa, es decir, ninguna regla que se pueda formular sistemáticamente con palabras e ideas. Por otra parte, existe en todos estos fenómenos un principio de orden, que en la filosofía china se denomina *li* y que Joseph Needham ha traducido como «pauta orgánica». *Li* significaba originalmente las venas del jade, las vetas de la madera y la fibra del músculo. Designa un tipo de orden que es demasiado multidimensional, sutilmente interrelacionado y retorcidamente vital para ser representado con palabras o imágenes mecánicas. El artista debe conocerlo, como sabe hacer crecer su cabello. Puede repetirlo una y otra vez, sin ser nunca capaz de explicar cómo. En la filosofía taoísta dicho poder se denomina *te*, o «virtud mágica». Es el elemento milagroso que detectamos en las estrellas del firmamento y en nuestra propia capacidad de ser conscientes.

Por tanto, es la posesión de *te* lo que diferencia a los simples garabatos de la «escritura blanca» de Mark Tobey, reconociblemente inspirada en la caligrafía china, o de las espontaneidades multidimensionales de Gordon Onslow Ford quien, dicho sea de paso, posee una maestría considerable en la escritura formal china. No se trata en modo alguno de pintura derramada al azar, ni de un deambular incontrolado del pincel, ya que el carácter y el gusto de tales artistas se hace patente en la gracia (posible equivalente de *te*) con que se forman sus trazos, incluso cuando no pretenden representar otra cosa más que simples trazos. También es lo que diferencia las manchas, máculas y regueros de tinta negra de las obras de artistas japoneses modernos como Sabro Hasegawa y Onchi, que después de todo se ajustan a la tradición *haboku* o «estilo fragoso» de Sesshu. Cualquiera puede escribir japonés en forma totalmente ilegible, ¿pero quién con tanto encanto como Ryokwan? Si es cierto que «cuando la persona inadecuada utiliza los medios adecuados, los medios

adecuados producen resultados inadecuados», también suele serlo que cuando la persona adecuada utiliza los medios inadecuados, los medios inadecuados producen un resultado adecuado.

El verdadero genio de los artistas zen chinos y japoneses en la utilización de accidentes controlados va más allá del descubrimiento de la belleza fortuita. Radica en la capacidad de expresar artísticamente la percepción de esa última perspectiva desde la cual «todo vale» y en la que «todas las cosas son de una taleza». La mera selección de cualquier forma al azar para enmarcarla simplemente confunde los dominios artístico y metafísico; no expresa lo uno en términos de lo otro. Enmarcada, cualquier bobada queda inmediatamente desvinculada de la totalidad en su contexto natural y, por consiguiente, oculta la manifestación del tao. El murmullo indefinido de la noche en una gran ciudad tiene un encanto, que desaparece inmediatamente cuando se presenta de un modo formal en una sala de conciertos. El marco delimita un universo, un microcosmos, y si se pretende que los elementos contenidos en dicho marco gocen de la categoría de arte, deben mantener la misma calidad de correspondencia con el todo y entre sí que los sucesos en el gran universo, el macrocosmos de la naturaleza. En la naturaleza, lo accidental siempre se reconoce en relación con lo ordenado y controlado. El oscuro *yin* no se da nunca sin el brillante *yang*. Así pues, las pinturas de Sesshu, la caligrafía de Ryokwan y las tazas de cerámica de las escuelas Hagi y Karatsu, revelan la maravilla de los accidentes de la naturaleza a través de accidentes en el contexto de un arte sumamente disciplinado.

La percepción de la «rectitud» inquebrantable de cualquier cosa que ocurra no se manifiesta con una conducta social completamente desaforada, ni por el mero capricho en el arte. Así como el zen se ha utilizado en nuestra época como pretexto para lo último, su uso como pretexto para lo primero se pierde en la memoria de los tiempos. A muchos bribones les ha servido de justificación la siguiente fórmula budista: «Nacimiento y muerte (*samsara*) es nirvana; las pasiones mundanas son iluminación». Este peligro está implícito en el zen, porque está implícito en la libertad. El poder y la libertad no pueden estar nunca a salvo. Son peligrosos como el fuego y la electricidad. Pero es lamentable que se utilice el zen como pretexto para el libertinaje, cuando el zen en cuestión no es más que una idea en la mente, una simple racionalización. Hasta cierto punto, así es como se utiliza el «zen» en los bajos fondos, que a menudo se vinculan a las comunidades de artistas y escritores. Después de todo, el estilo de vida bohemio de artistas y escritores es consecuencia natural de su entrega al trabajo, que les impide interesarse por competir con el vecino. También es síntoma de cambios creativos en la conducta y en la moral, que al principio les parecen tan reprochables a los conservadores como las nuevas formas en el arte. Pero todas estas comunidades atraen a numerosos imitadores pobres y aprovechados, especialmente en las grandes ciudades, y es predominantemente en esta categoría donde uno encuentra en la actualidad el estereotipo del «*beatnik*» con su falso zen. Si no utilizara el zen como pretexto para su inquieta existencia, utilizaría otra cosa.

¿Son pues dichos bajos fondos lo que describe Kerouac en *Dharma Bums*? Es del dominio público que *The Dharma Bums* no es una novela, sino una narración vagamente ficticia de las experiencias del autor en California, durante 1956. Para todo aquel que conozca el ambiente descrito, la identidad de cada uno de los personajes es evidente y no es ningún secreto que Japhy Ryder, héroe del relato, es Gary Snyder[6]. A pesar de lo que pueda decirse del propio Kerouac y de algunos personajes de la narración, sería sumamente difícil encuadrar a Snyder en cualquier estereotipo de los bajos fondos bohemios. Pasó un año estudiando el zen en Kyoto y en 1959 regresó para una segunda sesión de unos dos años de duración. Es también un concienzudo estudiante de chino, que ha sido alumno de Shih Hsian Chen en la universidad de California, y ha traducido admirablemente numerosos poemas zen del ermitaño Han Shan[7]. Su propia obra, divulgada por numerosas publicaciones, merece que se le reconozca como uno de los mejores poetas del renacimiento de San Francisco.

Pero Snyder, en el mejor sentido de la palabra, es un holgazán. Su estilo de vida es una desviación bastante individualista de todo lo que se espera de un «buen consumidor». Su vivienda provisional es una pequeña cabaña sin ningún servicio en la ladera de una colina de Mili Valley, al final de un empinado sendero. Cuando necesita dinero, trabaja como marinero, guardabosques o talador de árboles. De lo contrario, se queda en casa y se dedica a escalar montañas, la mayor parte del tiempo a escribir, estudiar, o practicar la meditación zen. Parte de la cabaña está dedicada a «sala de meditación» formal y el conjunto se ajusta a la simplicidad limpia y ordenada de la mejor tradición zen. Sin embargo, éste no es un ascetismo al estilo cristiano o budista hinayana. Como se indica claramente en *The Dharma Bums*, combina una pobreza voluntaria y bastante alegre con una copiosa vida amorosa, que tanto para la religiosidad occidental como para gran parte de la oriental constituye un toque de diablura. Éste no es el momento de discutir el complejo problema de la espiritualidad y la sexualidad[8], pero cabe decir «ellos se lo pierden». Dicha actitud raramente ha formado parte del zen, nuevo o antiguo, *beat* o inveterado.

Sin embargo, en *The Dharma Bums* vemos a Snyder a través de los ojos de Kerouac y aparecen ciertas distorsiones, porque el propio budismo de Kerouac es auténticamente zen *beat*, que confunde el «todo vale» a nivel existencial, con el «todo vale» a nivel artístico y social. No obstante, hay una nota cariñosa en la personalidad de Kerouac como escritor, que se manifiesta en el calor de su admiración por Gary, así como el entusiasmo generoso y lujurioso por la vida, que emana en todo momento de su pintoresca e indisciplinada prosa. Dicho exuberante cariño impide encuadrar a Kerouac en la mentalidad *beat* que describe John Clelland Holmes: impávido petimetre seudointelectual en busca de diversión, que menciona términos del zen y de la jerga del jazz para justificar su descalificación de la sociedad, que en realidad no es más que una explotación ordinaria y despiadada de los demás. En North Beach, Greenwich Village y otros lugares, uno puede encontrar ocasionalmente a esos

personajes, pero nadie ha oído hablar nunca de ellos y su identificación con los artistas y poetas de dichas comunidades obedece a la pura imaginación periodística. Sin embargo, son la sombra de cierta substancia, la caricatura a bajo nivel propia de todo movimiento espiritual y cultural, que les lleva a extremos nunca pretendidos por sus autores. En este sentido, el zen *beat* manifiesta cierta confusión al realizar como arte y vida lo que sería preferible guardar para uno como terapia.

Una de las características más problemáticas del zen *beat*, compartida en cierto modo por los artistas creativos y por sus imitadores, es su fascinación por la marihuana y el peyote. El hecho de que muchas de estas personas «consuman drogas» las expone naturalmente a la forma más extrema de indignación puritana, a pesar de que la marihuana y el peyote (o su derivado sintético, la mescalina) sean mucho menos dañinos y adictivos que el alcohol y el tabaco. En dichos círculos, el hecho de fumar marihuana es en cierta medida un punto de honor sacramental, un desafío religioso a la autoridad inveterada, equivalente a la negativa de los primeros cristianos a quemar incienso en honor de los dioses romanos. Asimismo, una cuestión de principio simbólico, distinto del cumplimiento racional de la ley, es la condena policial de la marihuana, cuyas sensacionales detenciones de usuarios distraen convenientemente la atención pública de delitos más graves, sobre los que se sigue haciendo la vista gorda.

La alegación de que dichas substancias inducen estados de la conciencia equivalentes al *satori*, o experiencia mística, debe tratarse con cierta reserva. Es indudable que no lo hacen automáticamente y que algunos de sus efectos son muy distintos de los que la auténtica experiencia mística. Sin embargo, es cierto que en el caso de ciertas personas, tal vez dotadas de la habilidad o de las condiciones necesarias, el peyote, la mescalina o el ácido lisérgico inducen estados decididamente propicios para la experiencia mística. En cuanto a la marihuana, tengo mis dudas, aunque al parecer reduce la velocidad del tiempo subjetivo[9].

Ahora bien, el profundo desafuero del zen *beat* trastorna enormemente a los seguidores del zen inveterado; ya que el zen inveterado es el de la tradición establecida en Japón, con su rigurosa jerarquía, su rígida disciplina y sus pruebas específicas de *satori*. Además, es el tipo de zen adoptado por los occidentales que estudian en Japón y que, a su debido tiempo, importarán a occidente. Sin embargo, hay una diferencia evidente entre el zen inveterado y el tradicionalismo común del Rotary Club o de la iglesia presbiteriana. El primero es infinitamente más imaginativo, sensitivo e interesante. Pero no deja de ser tradicional, en cuanto a que es la búsqueda de la experiencia espiritual *correcta*, en pos de un *satori* que reciba el sello de aprobación (*inka*) de la autoridad establecida. Se otorgan incluso diplomas para colgar en la pared.

Si en algo se excede gravemente el zen inveterado es en el esnobismo espiritual y en su desmesurada apreciación artística, aunque nunca he conocido a ningún maestro del zen ortodoxo a quien pudiera acusarse de lo uno o lo otro. Tales caballeros suelen

tomarse sus enaltecidos cargos bastante a la ligera, respetando su dignidad aunque sin utilizarla como apoyatura. Los defectos del zen inveterado son los de cualquier grupo espiritual cerrado, con una disciplina esotérica y diversos niveles de iniciación. Los discípulos de niveles inferiores pueden mostrarse desagradablemente presuntuosos con respecto a ciertos conocimientos internos, que no tienen la libertad de divulgar, y que además «uno no sería capaz de comprender aunque lo hicieran», y suelen gozar de una tendencia nauseabunda a explayarse acerca de las inmensas dificultades y la disciplina férrea de su labor. Sin embargo, hay momentos en los que esto es comprensible, especialmente cuando alguien presume de seguir el ideal del zen de la «naturalidad».

Los estudiantes del zen inveterado también suelen a veces resisitirse a reconocer los paralelismos entre el zen y otras tradiciones espirituales. Puesto que la esencia del zen nunca se puede formular de una forma clara y precisa, por tratarse de una experiencia y no de un conjunto de ideas, siempre cabe criticar lo que cualquiera diga respecto a la misma, sin confirmarla ni negarla. Cualquier declaración sobre el zen, o cualquier otro tipo de experiencia espiritual, dejará siempre de expresar algún aspecto, alguna sutileza. Nadie tiene la boca lo suficientemente grande para enunciarlo todo. El estudiante occidental del zen debe resistir también la tentación de vincularse a otra forma todavía peor de esnobismo, el esnobismo intelectual eminentemente característico de los estudios orientales en las universidades norteamericanas. En este terreno en particular, la manía de convertir los estudios humanísticos en «científicos» ha llegado a extremos tan descabellados que incluso se acusa a Suzuki de «divulgador» en lugar de verdadero erudito, probablemente por la ligera irregularidad de sus notas a pie de página y por la enorme amplitud de sus temas, en lugar de limitarse a explorar rigurosamente un solo problema, por ejemplo, «el análisis de caracteres arcaicos e ilegibles del manuscrito de Tunhuang del sutra del sexto patriarca». Hay un lugar apropiado y honorable en la erudición para el escrutinio meticuloso, pero cuando éste predomina en lugar de ser subsidiario, su peligrosa envidia de la auténtica inteligencia aleja del campo a todos los investigadores creativos[10].

En su expresión artística, el zen inveterado es tediosamente complejo y rebuscado, como suele ocurrirle a una venerable tradición estética cuando sus técnicas están tan desarrolladas que se necesita una vida entera para llegar a dominar una de ellas. Por consiguiente, nadie dispone del tiempo necesario para superar los logros de los grandes maestros, por lo que las nuevas generaciones están condenadas a la repetición e imitación inacabable de sus refinamientos. Es probable que el estudiante de la pintura *sumi*, la caligrafía, la poesía *haiku*, o la ceremonia del té, caiga en la trampa de la afectada y agobiante repetición de estilos, con la única variante de las crecientes alusiones esotéricas atribuidas a la obra del pasado. Cuando esto llega al extremo de imitar los accidentes fortuitos de los viejos maestros, hasta el punto de reproducir efectos «toscos» y «primitivos» con la mayor pericia y

deliberación, se vuelve todo tan lastimoso que incluso los excesos más disparatados del arte del zen *beat* adquieren un aspecto refrescante. No deja de ser posible que el zen *beat* y el zen inveterado se complementen y luchen entre sí, hasta que de la contienda emerja un zen asombrosamente puro y vital.

Por ello, no creo que la polémica sea excesivamente grave con ninguno de los extremos. Ningún movimiento espiritual ha carecido de excesos y distorsiones. La experiencia del despertar que constituye verdaderamente el zen, es demasiado atemporal y universal para quedar perjudicada. Los extremos del zen *beat* no tienen por qué alarmar a nadie, puesto que, como dijo Blake, «el loco que persiste en su locura se convierte en cuerdo». En cuanto al zen inveterado, las experiencias espirituales «autoritarias» siempre han tendido a desvanecerse y, por consiguiente, a generar la necesidad de algo auténtico y único que no requiera ningún sello de aprobación.

He conocido a seguidores de ambos extremos que han alcanzado experiencias de *satori* perfectamente claras, porque dado que no existe ningún «camino» verdadero que conduzca al *satori*, poco importa el que uno haya elegido.

Sin embargo, la polémica *entre* ambos extremos es de gran interés filosófico, puesto que es una forma contemporánea de la antigua disputa entre la salvación mediante las obras y la salvación mediante la fe, o entre lo que los hindúes denominan caminos del mono y caminos del gato. El gato, lógicamente, sigue el camino fácil, ya que la madre transporta a sus cachorros. El mono sigue el camino difícil, puesto que el bebé debe sujetarse al pelo de la madre. Asimismo, para el zen *beat* no debe haber esfuerzo, disciplina ni contienda artificial para alcanzar el *satori*, o para ser cualquier cosa excepto lo que uno es. Sin embargo, para el zen inveterado no puede existir el verdadero *satori* sin años de práctica en la meditación, bajo la rigurosa vigilancia de un reconocido maestro. En el Japón del siglo diecisiete, los grandes maestros Bankei y Hakuin tipificaban *aproximadamente* estas dos actitudes, y se dio el caso de que los seguidores del segundo «vencieron» y determinaron el carácter del zen Rinzai de la actualidad[11].

El *satori* puede alcanzarse por ambos caminos. Es concomitante con una actitud de «no aferramiento» de los sentidos a la experiencia, y el aferramiento puede agotarse mediante la disciplina de concentrar toda su intensidad en un solo objetivo tan escurridizo. Sin embargo, lo que hace que muchos occidentales sientan recelo del camino del esfuerzo y la voluntad no es primordialmente una pereza intrínseca sino una profunda familiaridad con la sabiduría de nuestra propia cultura. Los seguidores occidentales del zen inveterado suelen ser bastante ingenuos en lo que concierne a su comprensión de la teología cristiana o de todo lo descubierto por la psiquiatría moderna, ya que ambas se han preocupado desde hace mucho tiempo de la fiabilidad y de la ambivalencia inconsciente de la voluntad. Ambas se han planteado problemas en cuanto al círculo vicioso de la búsqueda de la autosumisión, o de la «libre asociación deliberada», o de que uno acepte sus propios conflictos para escapar de los

mismos, y para todo aquel que sepa algo del cristianismo o de la psicoterapia, éstos son problemas perfectamente reales. Lo interesante del zen chino y de gente como Bankei es que se ocupan de dichos problemas de un modo más directo y estimulante, además de empezar a sugerir algunas respuestas. Pero cuando al maestro arquero japonés Herrigel le preguntaron «¿cómo puedo abandonar el propósito a propósito?», respondió que nadie le había formulado antes semejante pregunta. No tenía otra respuesta más que seguir probándolo a ciegas, durante cinco años.

Las religiones extranjeras pueden parecer sumamente atractivas y ser sobrevaloradas por quienes poseen escasos conocimientos de la suya propia, especialmente por los que no han profundizado en ella hasta superarla. De ahí que el cristianismo desplazado o inconsciente sea tan propenso a utilizar el zen *beat*, o el inveterado, para justificarse a sí mismo. El primero quiere una filosofía que justifique sus antojos; el segundo aspira a una salvación perentoria más plausible que la que ofrecen la iglesia o los psiquiatras. Además, el ambiente del zen japonés está desprovisto de las desagradables asociaciones infantiles con Dios Padre y Jesucristo, a pesar de que he conocido a muchos jóvenes japoneses con el mismo tipo de sentimientos en cuanto a su formación budista. Sin embargo, el verdadero carácter del zen resulta casi incomprensible para aquellos que no han superado la inmadurez de la necesidad de justificarse, ya sea ante Dios o ante una sociedad paternalista.

Los antiguos maestros del zen chino estaban impregnados por el taoísmo. Veían la naturaleza en su interrelación global, y todos los seres y experiencias de acuerdo con el tao de la naturaleza tal como es. Esto les permitía aceptarse como eran, paso a paso, sin la más mínima necesidad de justificar absolutamente nada. No lo hacían para defenderse a sí mismos, ni en busca de algún pretexto para poder cometer cualquier barbaridad. No se enorgullecían de ello ni se consideraban especiales y distintos de los demás. Por el contrario, su zen era *wu-shih*, que significa aproximadamente «nada especial» o «ningún bullicio». Sin embargo el zen es «bullicio» cuando se mezcla con las afectaciones bohemias, así como cuando se imagina que la única forma correcta de hallarlo consiste en recluirse en un monasterio japonés o hacer ejercicios especiales en la posición del loto cinco horas diarias. Y debo admitir que cualquier bulla respecto al zen, incluso en un ensayo como éste, constituye también bullicio, aunque moderado.

Dicho esto, me gustaría agregar algo con respecto a todos los bulliciosos del zen, tanto *beat* como inveterado. El bullicio también es aceptable. Si uno está fascinado por el zen, no tiene por qué fingir lo contrario. Si a alguien le apetece pensar unos años en un monasterio japonés, no hay razón alguna para la que no lo haga. O si prefiere utilizar coches de alquiler y dedicarse a escuchar a Charlie Parker; vivimos en un país libre.

No hay nada mejor ni peor en el paisaje primaveral;
las ramas en flor, unas largas y otras cortas, crecen de modo natural.

Espiritualidad y sensualidad

A menudo se ha dicho que el ser humano es una combinación de ángel y animal, un espíritu encarcelado en la carne, un descenso de la divinidad a la materialidad, con la misión de transformar los elementos burdos del mundo inferior en la imagen de Dios. En general, se ha considerado que esto significa que el aspecto animal y corporal del ser humano debe cambiar por completo. Los ideales religiosos, tanto orientales como occidentales, han imaginado al ser humano transformado como algo que ha superado casi todos los aspectos del cuerpo físico, a excepción quizá de la forma, y han proyectado el hombre perfecto como una forma humanoide insensible al dolor o la pasión, con una sexualidad inerte y marchita, libre de la muerte y la corrupción, inmune a la enfermedad y desprovista incluso de peso y solidez. Por lo menos, algo semejante parece ser la naturaleza del cuerpo resucitado y espiritualizado del cristianismo, ya anticipado en la vida milagrosa de los santos. Algo similar parece esperarse del *jivan-mukta*, consumado practicante del yoga que se ha liberado de sus limitaciones físicas, sin dejar de manifestar su existencia en este mundo, en ciertas formas del hinduismo.

También es posible que éste sea el ideal físico de nuestra propia civilización tecnológica, con su firme propósito de superar las limitaciones del tiempo y del espacio. Por mucho que pueda ser nuestro escepticismo, en cuanto a la perspectiva de alcanzar dichos milagros físicos mediante el poder de la oración, la meditación y la santidad, tal vez vayamos en camino de conseguirlos por técnicas médicas y psicológicas, con la ayuda de todos los demás poderes de la ciencia. Parece que nuestro objetivo sigue siendo la subyugación total de la substancia dura y pesada a la rapidez volátil del pensamiento, y el de la obediencia instantánea de nuestra carne débil y vulnerable al vuelo incorpóreo de la imaginación. Si la ciencia-ficción anticipa la dirección general de la ciencia, si el científico revela (tal vez bajo seudónimo) sus intenciones y sueños secretos, es evidente que el hombre tecnológico no se contentará con explorar el universo a la insufrible lentitud de la velocidad de la luz. Sus máquinas deben llegar a funcionar a la velocidad infinitamente más rápida del pensamiento, si el propósito es explorar el espacio más allá de nuestro sistema solar, por no mencionar nuestra diminuta galaxia.

En contraposición a dichos soñadores espirituales y cerebrales, hay y siempre ha habido almas irremediablemente vinculadas a la tierra, que deploran dicha actitud ante la materialidad. Pensamos en el pagano perenne, el encantador humano animal que no se avergüenza de su cuerpo, aquella persona que, por lo menos cuando goza de buena salud, es un conservador natural y desea aceptar sin reservas el mundo físico, con todas sus limitaciones de tiempo y mortalidad, espacio y distancia, peso y solidez.

A lo largo de los siglos estos dos tipos de seres humanos han luchado entre sí y, a fin de evitar la mera mediocridad, uno se siente perfectamente presionado a

comprometerse con un bando u otro, ya que, «quien no está con nosotros está contra nosotros y quien no junta desparrama». Parecemos exigirles a los seres humanos que sean blancos o negros y que detesten a la persona que, en lugar de decidirse por una de las alternativas aparentemente irreconciliables, opte con indecisión ora por los ideales del espíritu, ora por la seducción de la materia. Es de suponer que esto es lo que hace el ser humano medio y común. Ni su ángel ni su animal pueden ser reprimidos y la fuerza de ambos está tan equilibrada que se anulan mutuamente, convirtiéndole en un irresoluto común, con un pie a cada lado de la frontera. En presencia de quienes han adoptado una posición comprometida, el irresoluto medio suele sentirse incómodo y vagamente culpable. La indecisión es una debilidad evidente y fácilmente deplorable, objeto ineludible de desprecio tanto por parte del santo como del satánico. Por consiguiente, el irresoluto se admira y horroriza simultáneamente ante los que han tenido la fuerza de voluntad de elegir un camino u otro: los que han decidido mantenerse fieles a toda costa al espíritu dominador y racional, y los que han optado por abandonarse alegremente al placer y al dolor intenso de la sensualidad.

Especialmente deplorable es el tipo de persona al que podríamos denominar irresoluto extremo, el que tiene los pies muy fijamente arraigados uno a cada lado de la frontera. Existe, por ejemplo, el escándalo común del santo pecador, que se manifiesta en público como defensor del espíritu, pero en privado es una especie de sinvergüenza. Por regla general, su caso es tan simple como el de un mero hipócrita; se siente auténticamente atraído por ambos extremos. No sólo se siente obligado por el convencionalismo social a manifestar lo uno y reprimir lo otro, sino que a menudo experimenta un horrible desgarro entre ambos. Oscila entre estados de ánimo de intensa santidad y de descomunal libertinaje, separados por terribles crisis de conciencia. Este caso es particularmente común en círculos clericales e intelectuales, simplemente porque ambas vocaciones atraen a los seres humanos muy sensibles, que sienten la atracción de ambos extremos con mayor fuerza que los demás. Sólo en el caso de los artistas se acepta más o menos tal duplicidad, tal vez porque la belleza es uno de los atributos compartidos por Dios y el diablo, y la devoción a la belleza, a diferencia de lo bueno y verdadero, parece convertirle a uno en un ser humano a quien no debe tomarse demasiado en serio: ni hombre ni diablo, sino una especie de duende, que en el juicio final no irá al cielo ni al infierno, sino al limbo de las almas desprovistas de sentido moral. De modo que para nuestra sociedad el artista es una especie de payaso inofensivo, un comediante de quien nada se espera salvo pericia en el campo de lo inconsecuente, cuya única función se considera que consiste en la decoración de superficies. Por ello, el artista puede permitirse el lujo de llevar una vida privada que sería escandalosa para el sacerdote o el profesor.

Ahora bien, esto plantea la cuestión de si la solución adecuada para la naturaleza dual del ser humano debería ser la victoria de uno u otro lado. La teología católica, por lo menos en teoría, defiende la unión del espíritu y la carne, ya que, como

afirmaba santo Tomás, la gracia divina no elimina la naturaleza sino que la perfecciona. Sin embargo, en la práctica, la perfección de la naturaleza siempre ha significado su total sumisión al espíritu, y sólo recientemente algunos cristianos católicos como Eric Gill y G. K. Chesterton han logrado promulgar un jovial materialismo espiritual. Esto los convirtió en excelentes reclamos para conversos potenciales, pero no olvidemos que uno era artista y el otro escritor, y que ninguno de los dos corre el más mínimo peligro de ser canonizado. El hecho sigue siendo que el cristianismo tradicional sólo soporta la carne mientras sus exigencias sean extremadamente modestas y moderadas, y no se manifieste en demasía. Da la impresión de que ese gesto de tolerancia hacia la naturaleza y la materialidad es semejante al «señuelo» del cura obrero, a quien se admira desmesuradamente por pequeños rasgos humanos que pasarían inadvertidos a cualquier lego.

Ha llegado el momento de preguntarse si sería realmente un escándalo, una deplorable inconsistencia, que un ser humano fuera ángel y animal con igual devoción. En otras palabras, ¿no es posible ser extremadamente irresoluto sin conflicto interno, o místico y sensual sin verdadera contradicción? Es difícil ver cómo puede evitar el ser humano la mediocridad por una parte, o el fanatismo por otra, a no ser que pueda cultivar ambas facetas de su naturaleza, por supuesto evitando el desengaño y la degradación atribuidos a la faceta animal de nuestra vida, cuando ésta se relaciona con la vergüenza. La filosofía del pagano consumado, del romántico de la naturaleza y de la carne, es en sí enormemente superficial con su carencia de asombro ante la enfermedad y la muerte, tan normales como la buena salud, y deficiente en esa combinación de asombro y curiosidad que instiga al místico a maravillarse del curiosísimo hecho de la simple existencia, hasta extender su imaginación hacia los límites más lejanos del tiempo y del espacio y explorar el misterio interior de su propia conciencia. La opinión lógica de los gramáticos de que tales cuestiones carecen simplemente de significado parece no ser más que una nueva variante del antiguo tipo psicológico que capta las palabras sin llegar a comprender nunca la música. Por otra parte, el místico que no participa del encanto y mundanalidad de la naturaleza, más que puro es estéril, un caso extremo de ectomorfo cerebrotónico, es decir, exiguo abstraccionista que vive en un mundo de ideas sin significado concreto. Además, la filosofía del puro espiritualista, incluso cuando admite que Dios creó la naturaleza, no alcanza nunca a explicar cómo pudo haber sido tan descuidado el Señor para elaborar algo supuestamente tan impuro.

A menudo se ha comentado que el misticismo se expresa en el lenguaje del amor natural y que los místicos de la tradición cristiana han utilizado particularmente el gran poema bíblico de amor, *El cantar de los cantares*. De ahí que los psicólogos, decantados al materialismo, aleguen que el misticismo no es más que sexualidad sublimada y deseo carnal frustrado, y que los espiritualistas mantengan que la imaginería del amor es sólo simbólica y alegórica, y que no debe interpretarse literalmente en su sentido animal. ¿Pero no es posible que ambos estén en lo cierto y

se equivoquen, y que el amor por la naturaleza y el amor por el espíritu sean sendas circulares que se unen en los extremos? Tal vez sólo aquellos que siguen ambos caminos acaban por descubrir su punto de encuentro. Ese rumbo sólo parece imposible e inconsecuente si se considera que el amor es cuestión de elegir entre dos alternativamente o, en otras palabras, si el amor es una actitud exclusiva de la mente que se aferra a un objeto y rechaza todos los demás. En tal caso, sería algo muy distinto del amor que se le atribuye a Dios, «que creó el sol para que brillara sobre lo bueno y lo malo, y mandó la lluvia sobre el justo y sobre el injusto». El amor es sin duda una disposición del corazón, que irradia como la luz en todos los sentidos. Al mismo tiempo, el amor puede elegir un objeto en lugar de otros, no porque aquel objeto sea preferible de un modo innato y absoluto, sino porque es preciso concentrar la limitada energía humana para profundizar en la experiencia. La poligamia, por ejemplo, estaría muy bien si la persona pudiera dedicar un tiempo ilimitado a cada consorte.

¿Pero es cierto que Dios y la naturaleza, el espíritu y la carne, como seres individuales, se excluyan mutuamente? «El que no está casado —afirma san Pablo— cuida de las cosas que pertenecen al Señor, procura complacer al Señor. Pero aquel que está casado cuida de las cosas de este mundo, procura complacer a su esposa». Pero esto equivale a afirmar que lo divino no puede ser amado por y a través de las cosas de este mundo, y a negar las palabras: «Lo que le hayas hecho al más insignificante de mis hermanos, me lo has hecho a mí». Si el amor a Dios y el amor al mundo se excluyen mutuamente, según las premisas de la propia teología, Dios es un ser infinito entre las cosas, ya que sólo las cosas finitas se excluyen entre sí. Dios queda destronado y desdivinizado al oponerlo al mundo y a la naturaleza, para convertirse en un objeto en lugar del continuo en el que «vivimos, nos movemos y existimos».

No estimar tanto al ángel como al animal, al espíritu como a la carne, equivale a renunciar al gran interés y grandeza de ser humano, y es una verdadera tragedia que aquellos cuyas dos naturalezas sean igualmente fuertes deban creerse obligados a sentir un conflicto dentro de sí mismos. El santo pecador y el místico sensual constituyen siempre el tipo de ser humano más interesante, porque es el más completo. Cuando se perciben ambos aspectos como consecuentes entre sí, aparece un sentido real en el que el espíritu transforma la naturaleza; es decir, la animalidad del místico es siempre más rica, más refinada y más sutilmente sensual que la animalidad del mero hombre animal. Afirmar que el ser humano es tanto dios como diablo *no* equivale a decir que las personas de inclinación espiritual deben dedicarse a robar bancos y torturar niños. Esos excesos violentos de la pasión son producto de la frustración resultante de seguir uno de los aspectos de la naturaleza con exclusión del otro. Emergen cuando la debilidad de la carne deshumaniza el idealismo despiadado del espíritu, o cuando el anhelo ciego de la carne no es iluminado por la sabiduría del espíritu, consciente de que la persecución exclusiva del placer es tan absurda y

frustrante como la antigua búsqueda del movimiento perpetuo. El diablo violento y ultrasatánico en el hombre es el Cristo reprimido, o el Pan reprimido, las manos derecha e izquierda de Dios, que le dijo al profeta Isaías: «Yo soy Dios y no hay otro. Yo creo la luz y creo la oscuridad; yo hago la paz y creo el mal; yo, el Señor, hago todas estas cosas».

Hemos visto que nuestra sociedad sólo tolera la vida plena, el amor por el espíritu y por la naturaleza, en el artista, pero únicamente debido a que no se lo toma en serio sino como simple divertimiento superficial. El individuo de profunda visión espiritual carece también de importancia en esta sociedad, resulte o no entretenido. Esto no es nada nuevo sino que ocurre desde hace siglos, porque los seres humanos que constituyen la sociedad están tan marcados por el convencionalismo de las ideas y de las palabras, que creen en la realidad de una elección entre los términos opuestos de la vida: placer y dolor, el bien y el mal, Dios y Lucifer, espíritu y materia. Pero lo separable en términos, en palabras, no lo es en la realidad, en la sólida relación entre los términos. Aquel que llegue a discernir que en el fondo no existe elección entre dichos términos, carece de importancia, porque no puede participar en la ilusión del político o del publicista de que todo puede mejorar sin empeorar y de que la materia puede someterse indefinidamente a los deseos de la mente, sin llegar a ser completamente indeseable. No es tanto una cuestión de límites fijos en cuanto a nuestra pericia y capacidad tecnológica como de límites en cuanto a nuestra percepción; somos incapaces de ver la figura sin el fondo, el cuerpo sólido sin el espacio, el movimiento sin el tiempo, la acción sin la resistencia, la alegría sin la tristeza.

Basta imaginar lo que ocurriría si el pensamiento y el espíritu pudieran conseguir sin impedimentos lo que se propusieran, de modo que se concediera instantáneamente todo deseo de la supuesta omnipotencia divina. Ya no valdría la pena desear nada. Hay un antiguo cuento de un pescador que pescó un maravilloso pez rojo. El pez le habló y le prometió que si lo soltaba de nuevo en el agua le concedería tres deseos. Después de soltarlo, el pescador regresó a su casa para hablar con su esposa de los deseos, convencido de que el pez le esperaría al día siguiente en el mismo lugar. La mujer le ordenó que regresara con la petición de transformar su cabaña en una vasta mansión con criados. Aquella noche, a su regreso, el pescador comprobó que todo había ocurrido de acuerdo con lo deseado. Pero a los pocos días su rapaz esposa anhelaba convertirse en archiduquesa, con un enorme palacio repleto de guardias y sirvientes, terrazas y jardines, rodeado por un gran dominio feudal. Y una vez más el deseo le fue concedido. Entonces, con un deseo todavía por conceder, creció y creció la avaricia de la esposa hasta decidir que deseaba todo lo deseable: gobernar el sol, la luna y las estrellas; la tierra, las montañas y los océanos; todos los pájaros que volaban por los aires; los peces de los mares; y todos los hombres de la tierra. Pero cuando el pescador le repitió el deseo al pez, éste le respondió:

—No depende de mí conceder este deseo y, por su arrogancia, volverá a su

situación inicial.

Aquella noche, a su regreso, el pescador se encontró de nuevo con su cabaña y a su esposa vestida una vez más con harapos. Sin embargo, en cierto sentido, su deseo le había sido concebido.

La nueva alquimia

Aparte de la piedra filosofal, para convertir el metal base en oro, una de las grandes aspiraciones de la alquimia, tanto europea como asiática, ha sido la de encontrar el elixir de la inmortalidad. En su candoroso entusiasmo por dicha búsqueda, más de un emperador chino falleció después de ingerir los fabulosos menjunjes de jade pulverizado, té, ginseng y metales preciosos, preparados por sacerdotes taoístas. Pero así como la conversión del plomo en oro no era en muchos casos más que un simbolismo químico de la transformación espiritual del propio hombre, la inmortalidad que confería el elixir no era siempre una vida literalmente eterna, sino la transportación de la conciencia a un estado más allá del tiempo. La física moderna ha resuelto el problema de convertir el plomo en oro, pero el proceso es bastante más costoso que extraerlo de la tierra. Sin embargo, en los últimos años, los químicos modernos han elaborado un par de substancias sobre las que cabe afirmar que en algunos casos inducen estados mentales extraordinariamente semejantes a la conciencia cósmica.

Para muchas personas, dichas alegaciones son profundamente inquietantes. Por una parte, la experiencia mística parece demasiado fácil cuando sale sencillamente de un frasco y, por consiguiente, está al alcance de gente que no ha hecho nada para merecerla; ni ayunar, ni rezar, ni practicar el yoga. Por otra parte, esto parece sugerir que la introspección espiritual, después de todo, no es más que una cuestión de química corporal que reduce completamente lo espiritual a lo físico. Éstas son consideraciones importantes, a pesar del convencimiento de que a la larga se descubrirá que la dificultad emana de una confusión semántica en las definiciones de lo «espiritual» y lo «físico».

Sin embargo, conviene señalar que no hay nada nuevo ni deshonroso en la idea de que la introspección espiritual es un don inmerecido de la gracia divina, a menudo conferido por medios físicos o sacramentales como el agua del bautismo y el pan y el vino de la misa. El sacerdote que en virtud de su ministerio transforma el pan y el vino en el cuerpo y sangre de Jesucristo, *ex opere operato*, mediante la simple repetición de la fórmula de la Última Cena, no está en una situación radicalmente distinta de la del científico que, al repetir la fórmula correcta de cierto experimento, efectúe una transformación en el cerebro. El valor comparativo de ambas operaciones debe ser juzgado por sus efectos. Hay personas en quienes los sacramentos del bautismo y la comunión no parecen «haber surtido su efecto», cuyas vidas no han sido efectivamente regeneradas. Asimismo, ninguno de los productos químicos alteradores de la mente es literalmente una experiencia mística embotellada. Muchos de los que los ingieren experimentan sólo éxtasis sin introspección, o simplemente una confusión desagradable de los sentidos y de la imaginación. Los estados semejantes a la experiencia mística emergen sólo en ciertos individuos, e incluso entonces suelen depender de una concentración y esfuerzo considerables para utilizar

la alteración de la conciencia en ciertos sentidos. También es importante subrayar que el éxtasis es sólo una incidencia de la auténtica experiencia mística, cuya esencia cabe describir como introspección, en el sentido actual de dicho término en psiquiatría.

Un producto químico de este género puede considerarse tal vez como una ayuda para la percepción semejante al telescopio, el microscopio o el espectroscopio, sólo que en este caso el instrumento no es un objeto externo, sino un estado interno del sistema nervioso. Todos estos instrumentos son relativamente inútiles sin una formación y una preparación adecuadas, no sólo para utilizarlos, sino en un campo específico de la investigación.

Con estas consideraciones ya basta prácticamente para mostrar que el uso de tales productos químicos no reduce la introspección espiritual a una simple cuestión de química corporal. Pero también es preciso agregar que incluso cuando describimos ciertos sucesos en términos químicos, esto no significa que los sucesos en cuestión sean meramente químicos. La descripción química de una experiencia espiritual tiene tanta utilidad y tantas limitaciones como la descripción química de un gran cuadro. No resulta difícil analizar químicamente la pintura, y tanto para los artistas como para los conocedores es útil hacerlo. También puede que sea posible elaborar una descripción química de los procesos que tienen lugar en el artista cuando pinta. Pero esto sería increíblemente complicado y, por otra parte, el mismo proceso podría ser descrito y comunicado con mayor eficacia en otro lenguaje que no fuera el químico. Probablemente deberíamos decir que un proceso *es* químico sólo cuando el lenguaje químico constituye la forma más eficaz de describirlo. Asimismo, algunos de los productos químicos conocidos como psicodélicos brindan la oportunidad de una introspección mística, al igual que buenas pinturas y pinceles brindan la de un hermoso cuadro, o un buen piano la de una bella música. Facilitan la labor, pero no hacen el trabajo por sí solos.

Los dos productos químicos más generalmente utilizados para provocar un cambio de la conciencia propenso a la experiencia espiritual son la mescalina y la dietilamida del ácido lisérgico (conocida por las siglas LSD). El primero es una síntesis de los ingredientes activos del peyote y el segundo un producto puramente sintético del grupo indol, que produce sus efectos incluso en dosis tan reducidas como veinticinco microgramos. Los efectos específicos de estos productos es difícil identificarlos con claridad y, a juzgar por los conocimientos de que disponemos en la actualidad, parecen actuar sobre el sistema nervioso, reduciendo algunos de los mecanismos inhibidores que normalmente actúan como filtros de la conciencia. Algunos psiquiatras, que parecen ansiosos de conservar la sensación socialmente aprobada de la realidad, más o menos como se percibe el mundo en un lúgubre lunes por la mañana, califican esos dichos productos de alucinógenos con efectos tóxicos de carácter esquizoide o psicótico. Me temo que esto no es más que charlatanería psiquiátrica: una especie de rumor de desaprobación. Ninguna de estas substancias es

adictiva, como la heroína o el opio, ni se ha demostrado jamás que tuvieran efectos perjudiciales en personas que no estuvieran ya gravemente trastornadas. Cabe poner en tela de juicio el hecho de que los cambios de la conciencia que provocan se denominen alucinaciones, puesto que algunas de las sensaciones y visiones insólitas puede que sean tan reales como las formas poco familiares que se perciben a través del microscopio. No lo sabemos. También cabe preguntarse si sus efectos pueden calificarse de tóxicos, que podría significar venenosos, a no ser que dicho término puedan aplicarse a los efectos de las vitaminas o proteínas. Ese lenguaje es valorativo, pero no descriptivo en un sentido científico.

Hace algunos años (en 1958) un grupo de investigación psiquiátrica me pidió que tomara cien microgramos de ácido lisérgico para comprobar si producía algo parecido a una experiencia mística. No fue así, a mi entender porque entonces no había aprendido todavía a dirigir esta búsqueda bajo su influencia. En su lugar, tuve la impresión de que mis sentidos habían adquirido su carácter caleidoscópico (en un sentido puramente metafórico), lo que convertía el mundo entero en algo fascinantemente complejo, como si yo formara parte de un arabesco multidimensional. Los colores adquirieron tal viveza que las flores, las hojas y las telas parecían iluminadas desde el interior. El orden azaroso del césped del jardín parecía exquisitamente organizado, pero sin ninguna distorsión visual. Los cuadros *sumi*, o de tinta negra, de artistas chinos y japoneses parecían casi fotografías tridimensionales, y los detalles superficiales habitualmente ignorados del habla, la conducta, la apariencia y la forma parecían, de un modo indefinible, sumamente significativos. Al escuchar música con los ojos cerrados, presencié fascinantes juegos de joyas, mosaicos, tracerías e imágenes abstractas que bailaban. En un momento dado, todo parecía sumamente cómico, especialmente los gestos y acciones normales de la gente. Cualquier comentario común parecía cargado de dobles y triples sentidos y la conducta preconcebida de quienes me rodeaban no sólo parecía insólitamente evidente, sino que además sugería actitudes ocultas contrarias o complementarias a su intención aparente. En resumen, el aparato filtrador o selector de nuestra evaluación interpretativa normal de la experiencia había quedado parcialmente anulado, como consecuencia de lo cual probablemente proyectaba una sensación de significado en casi todo lo que percibía. El conjunto de la experiencia fue enormemente divertido e interesante, aunque todavía nada parecido a ninguna de mis experiencias místicas anteriores. Tardé un año en probar de nuevo el LSD, una vez más a instancias de un grupo de investigadores. Desde entonces he repetido cinco veces el experimento, con dosis que oscilaban entre los setenta y cinco y los cien microgramos. Mi impresión ha sido que tales experimentos son profundos y gratificantes, hasta el punto en que me he esforzado al máximo para observar los cambios perceptivos y de evaluación, y describirlos con la mayor claridad y amplitud posibles, habitualmente con la ayuda de un magnetófono. Describir paso a paso cada uno de los experimentos puede ser de interés clínico, pero lo que ahora me propongo es realizar un examen filosófico de

algunos de los puntos más destacados y de los temas que se repiten en mis experiencias. Los psiquiatras todavía no han decidido si el LSD es útil terapéuticamente, pero de momento me inclino seriamente a pensar que su uso principal sólo será secundario como terapia y primordial como ayuda para el artista, el pensador o el científico creativo. En este sentido, conviene mencionar que el ambiente humano y natural en el que se lleven a cabo los experimentos es de gran importancia, y que su uso en las salas de los hospitales, con el sujeto rodeado de médicos que le acribillen a preguntas, es sumamente indeseable. El médico supervisor debe adoptar una actitud humana, abandonar toda dramatizaron defensiva de objetividad científica y autoridad médica, y conducir el experimento en un ambiente dotado de belleza natural o artística.

Como he dicho anteriormente, mi impresión general después del primer experimento fue que el «mecanismo» a través del cual filtramos nuestros datos sensoriales y seleccionamos sólo algunos como significativos había quedado parcialmente anulado. Por consiguiente, tuve la sensación de que la sensación particular que asociamos con «lo significativo» se proyectaba indiscriminadamente sobre todas las cosas, que a continuación racionalizaba de una forma que le hubiese parecido absurda a un observador independiente; a no ser, tal vez, que el sujeto fuera un racionalizador excepcionalmente hábil. Sin embargo, al filósofo no le puede pasar inadvertido el hecho de que nuestra selección de ciertos datos sensoriales como significativos y otros como insignificantes se efectúa siempre en relación con ciertos propósitos: supervivencia, la persecución de ciertos placeres, encontrar el rumbo a un destino determinado, etcétera. Pero en todos los experimentos con LSD, uno de los primeros efectos de los que me he percatado ha sido una profunda relajación, acompañada de un abandono de metas y propósitos que me recuerda el siguiente aforismo taoísta: «Cuando se ha utilizado el propósito para alcanzar la inanidad, el hecho ha sido asimilado». En otras palabras, me he sentido dotado de todo el tiempo del mundo, libre de mirar a mi alrededor como si viviera en la eternidad, sin un sólo problema que resolver. Sólo por esa razón los actos ajetreados y deliberados de los demás me parecían en aquellos momentos cómicos, ya que en esas circunstancias es evidente que al fijarse metas que son siempre futuras, en un «mañana que nunca llega», pasa completamente por alto el hecho de vivir.

Por consiguiente, cuando nuestra selección de impresiones sensoriales no se organiza con respecto a ningún propósito determinado, todos los detalles del mundo circundante deben parecernos igualmente significativos o insignificantes. Lógicamente, éstas son dos formas de decir lo mismo, pero la abrumadora sensación de mis propias experiencias con el LSD fue que todos los aspectos del mundo pasaron a ser más significativos, en lugar de insignificantes. Esto no significa que adquieran significado en el sentido de signos, en virtud de señalar otra cosa, sino que todas las cosas parecen significativas en sí. Su mera existencia, o mejor dicho, su formación actual, parece ser perfecta, un fin en sí misma o una plenitud que no

precisa justificación alguna. Las flores no maduran para producir semillas, ni las semillas germinan para crear flores. Cada etapa del proceso —semilla, germen, pimpollo, flor y fruto— puede verse como un fin. Una gallina está a un huevo de producir otras. En nuestra experiencia normal ocurre algo parecido en cuanto a la música y la danza, donde el objeto de la acción está en cada momento de su desarrollo y no sólo en el fin temporal de su ejecución.

Este tipo de conversión de la experiencia cotidiana en algo de la misma naturaleza que la música ha sido la característica primera y predominante de todos mis experimentos. Pero el LSD no se limita a suspender el proceso de selección con su anulación. Sería más propio afirmar que muestra la relatividad de nuestra evaluación ordinaria de datos sensoriales, sugiriendo otras. Permite que la mente organice sus impresiones sensoriales según nuevas pautas. Por ejemplo, en mi segundo experimento me di cuenta de que todas las formas repetidas, como las hojas de una rama, los libros de una estantería y los paneles de las ventanas, me daban la impresión de poseer doble o incluso múltiple visión, como si la segunda, tercera y cuarta hojas de la rama fueran reflejos de la primera, vistos, por así decirlo, a través de distintos gruesos de un cristal. Cuando lo mencioné, el médico que me acompañaba levantó el dedo para comprobar si veía una doble imagen. Momentáneamente tuve esa sensación, pero de pronto vi que la segunda imagen tenía su base en una bocanada de humo de cigarro que pasaba junto al dedo y sobre la cual mi conciencia había proyectado los rasgos principales y el contorno de un segundo dedo. Al concentrarme en dicha sensación de imagen doble o repetida, de pronto el campo entero de visión pareció haberse convertido en un líquido transparente, ondulado en círculos concéntricos, como después de arrojar una piedra a un estanque. Dicha pauta no distorsionaba la imagen de las cosas que me rodeaban. Conservaban su aspecto habitual, pero en mi atención se dirigía a sus rasgos más destacados, líneas y sombras que encajaban en la pauta, y relegaba los que no lo hacían a una insignificancia relativa. Sin embargo, en el momento en que me di cuenta de esta proyección y fui consciente de los detalles que no encajaban en la pauta, fue como si hubieran arrojado puñados de guijas al espacio óptico, formando círculos concéntricos coincidentes, de modo que cada punto visible se convirtió en una intersección de círculos. El campo visual parecía haber adquirido una estructura punteada, como la de una fotografía tramada para su reproducción, salvo que el orden de los puntos no era rectilíneo sino circular. De ese modo todos los detalles encajaron en la pauta y el campo de visión se hizo *puntillista,* como un cuadro de Seurat.

Esa sensación planteaba una serie de preguntas. ¿Proyectaba mi mente su propio diseño geométrico sobre el mundo y, por consiguiente, «alucinaba» una estructura en las cosas que en realidad no existía? ¿O es que lo que denominamos estructura «real» de las cosas no es más que una proyección o alucinación aprendida que todos compartimos? ¿O es que de algún modo adquiría conciencia de los verdaderos puntos de los conos y bastoncitos de mi retina, ya que incluso las alucinaciones deben tener

una base real en el sistema nervioso? En otra ocasión observaba detenidamente un puñado de arena y, al darme cuenta de que no podía enfocarla con claridad, adquirí conciencia de todos y cada uno de los detalles y articulaciones de la forma en que mis ojos difuminaban la imagen; y esto fue ciertamente una percepción de puntos o una distorsión que se produjo en los propios ojos.

La impresión general que dan estas sensaciones ópticas es que los ojos, sin perder el área normal de visión, se han convertido en microscopios, y que la textura del campo visual es infinitamente rica y compleja. No sé si en realidad esto es una concienciación de la multiplicidad de los terminales nerviosos de la retina, o para el caso en los dedos, ya que adquirí la misma sensación granulosa en el tacto. Pero el efecto de que esto sea o pueda ser así es, por así decirlo, dirigir los sentidos hacia sí mismos y, por consiguiente, percatarse de que ver el mundo exterior es *también* verse los ojos. En otras palabras, pasé a ser claramente consciente de que lo que denominamos formas, colores y texturas del mundo exterior son también estados de mi sistema nervioso, es decir de mí. Al conocerlos, me conozco también a mí mismo. Pero lo extraño de esta sensación aparente de mis propios sentidos era que no parecía examinarlos desde el exterior o a lo lejos, como si fueran *objetos*. Sólo puedo decir que la conciencia del puntillismo o de la estructura en los sentidos parecía ser conciencia de la conciencia, de mí mismo desde el interior de mí mismo. Por consiguiente, la distancia o separación entre mí mismo y mis sentidos, por una parte, y el mundo exterior por otra, pareció haberse desvanecido. Había dejado de ser un observador independiente, un pequeño ente dentro de mi propia cabeza que *tenia* sensaciones. Yo era las sensaciones, hasta tal punto que no quedaba nada de mí, del ego observador, salvo una serie de sensaciones que se manifestaban —no a mí, sino que simplemente ocurrían— una tras otra y momento tras momento.

Convertirse en las sensaciones, a diferencia de tenerlas, genera el sentido más asombroso de libertad y abandono, ya que indica que la experiencia no es algo en lo que uno esté atrapado, o por lo que esté dominado, o contra lo que deba luchar. La dualidad convencional de sujeto y objeto, conocedor y conocido, el que siente y lo sentido, se convierte en una sola polaridad; el conocedor y lo conocido pasan a ser los polos, términos o fases de un solo suceso que ocurre, no *a* mí ni *de* mí, sino por sí mismo. El experimentador y lo experimentado se convierten en un solo proceso autoformativo y siempre cambiante, completo y gratificado en cada momento de su desarrollo, y de infinita complejidad y sutileza. No es como ver, sino ser un serpenteante arabesco de humo en el aire, o de tinta en el agua, o de una culebra danzante que parece mover todas y cada una de las partes de su cuerpo simultáneamente. Puede que esto sea una «alucinación inducida por la droga», pero corresponde exactamente a lo que Dewey y Bentley han denominado relación transaccional del organismo con su entorno. Esto significa que todos nuestros actos y experiencias surgen al mismo tiempo del organismo y del entorno. Los ojos pueden ver la luz debido al sol, pero el sol es luz debido a los ojos. Habitualmente, bajo la

hipnosis del condicionamiento social, nos sentimos bastante apartados de nuestro entorno físico, al que nos enfrentamos en lugar de pertenecerle. Pero lo que hacemos entonces es ignorar y ocultar el hecho físico de nuestra interdependencia absoluta con el mundo natural. Estamos tan incorporados a él como nuestras propias células y moléculas en nuestro cuerpo. Nuestra negligencia y la represión de esa relación dotan de una urgencia especial a todas las nuevas ciencias de la ecología, que estudian la interrelación de los organismos con sus entornos, y nos advierten del peligro de nuestra incipiente intromisión en el equilibrio de la naturaleza.

La sensación de que los sucesos ocurren por sí mismos, de que nada los *provoca* y que no le ocurren a ninguna cosa, siempre ha sido una de las características principales de mis experiencias con LSD. Es posible que el producto químico simplemente me haya proporcionado una intensa comprensión de mi propia filosofía, aunque en ciertos momentos la experiencia ha sugerido modificaciones de mi anterior forma de pensar[12]. Pero así como la psicología transaccional de Dewey y Bentley confirma la sensación de polaridad sujeto/objeto, la sensación de que los sucesos ocurren «por sí mismos» corresponde a la forma en que uno esperaría percibir un mundo que consistiera enteramente en procesos. En la actualidad, el lenguaje de la ciencia es progresivamente un lenguaje de procesos: descripción de sucesos, relaciones, operaciones y formas, en lugar de cosas y substancias. El mundo que describen es un mundo de acciones más que de agentes, de verbos más que de nombres, en contraposición con la idea general de que una acción es la conducta de *algo*, de una entidad sólida de «materia». Pero la idea general de que la acción es siempre función de un agente está tan profundamente arraigada, tan vinculada a nuestro sentido del orden y de la seguridad, que ver el mundo de otro modo puede suponer un grave trastorno. Sin agentes, las acciones no parecen provenir de ningún lugar, no tener ningún origen de fiar y, a primera vista, dicha espontaneidad puede ser alarmante. En uno de los experimentos tuve la impresión de que cuando intentaba pisar (metafóricamente) tierra firme, el suelo se convertía en espacio vacío. No lograba encontrar ninguna base substancial desde la cual actuar; mi voluntad era un antojo y mi pasado, como fuerza condicionadora causal, simplemente había desaparecido. Sólo existía la actual conformación de sucesos, que ocurrían. Durante algún tiempo me sentí perdido en un vacío, asustado, sin base alguna, completamente inseguro. Sin embargo, pronto me acostumbré a aquella sensación, a pesar de lo extraña que era. Había simplemente una pauta de acción, de procesos, que era simultáneamente el universo y yo mismo, sin nada ajeno a la misma en que confiar o dejar de hacerlo. Además, la idea de confiar o dejar de confiar en sí mismo parecía carecer de significado, al igual que la imposibilidad de que un dedo toque su propia punta.

Después de reflexionar, parece razonable ver el mundo de ese modo. El agente que hay tras cada acción es la propia acción. Si es una estera puede ser esterar, si un gato puede ser gatear. En realidad no tenemos por qué preguntarnos cuál es la materia

o substancia básica de la que está formado el mundo, ya que no hay manera de describir tal substancia, salvo en términos de forma, estructura, orden y operación. El mundo no está *formado* de arcilla inerte en manos de un ceramista; el mundo *es* forma, o mejor dicho formación, ya que, cuando se examina, toda substancia resulta ser un minucioso entramado. La idea fija de que toda pauta o forma debe estar elaborada con algún material básico, en sí carente de forma, se basa en una analogía superficial entre la formación natural y la manufactura, como si las piedras y las estrellas hubieran sido construidas con alguna substancia, al igual que el carpintero fabrica mesas a partir de madera. De modo que lo que denominamos agente tras la acción es simplemente el estado anterior o relativamente más constante de la misma; cuando un ser corre, tenemos un «ser/correr» más allá del simple «ser». Además, es sólo una cuestión de burda conveniencia afirmar que los sucesos del presente son activados o causados por los del pasado, ya que en realidad hablamos de etapas anteriores o posteriores del mismo suceso. Podemos establecer regularidades de ritmo y pauta en el transcurso de un suceso, que nos permitan pronosticar sus configuraciones futuras, pero sus estados anteriores no «empujan» los presentes ni los futuros, como si fueran piezas de dominó colocadas una tras otra, de modo que al empujar la primera cayeran todas las demás. Las piezas de dominó permanecen donde caen, pero los sucesos del pasado desaparecen hacia el presente, lo que equivale a decir que el mundo es una pauta de automovimiento que manifiesta cierto orden cuando se recuerdan sus estados sucesivos. Su movimiento, su energía, emerge de sí mismo ahora, no del pasado, que simplemente se pierde en el recuerdo como la estela de un buque.

Cuando nos preguntamos por el «porqué» de dicha pauta en movimiento, habitualmente intentamos responder a la pregunta en términos de su impulso original en el pasado, o de su meta en el futuro. Yo había comprendido desde hacía mucho tiempo que, si en algún sentido había una razón para la existencia del mundo, era preciso buscarla en el motor del buque en movimiento. He mencionado anteriormente que el LSD me hace ser particularmente consciente del carácter musical o danzante del mundo, centrando mi atención en su flujo presente, que me permite ver como objetivo definitivo. Sin embargo, también he logrado darme cuenta de que dicho objetivo tiene distintas profundidades, que el presente se engrasa a sí mismo con una energía mucho más fecunda que la simple exuberancia.

Uno de dichos experimentos tuvo lugar ya avanzada la noche. Al cabo de cinco o seis horas el médico tuvo que retirarse y me quedé solo en el jardín. Para mí, esta etapa del experimento es siempre la más gratificante en términos de introspección, después de que se hayan agotado algunos de sus efectos sensoriales más extraños e insólito. El jardín era de césped, rodeado de pinos, eucaliptos y matorrales, e iluminado desde la casa situada a un extremo del mismo. Me di cuenta de que las secciones donde el césped era escaso o crecían los hierbajos ya no parecían defectos. Distribuidas como estaban al azar, parecían constituir un diseño ordenado, que daba a

toda la zona una textura de tapiz de terciopelo, donde las secciones irregulares constituían el lugar en el que se había segado el terciopelo. En un arrebato de alegría empecé a bailar sobre aquella alfombra encantada, y a través de las finas suelas de mis mocasines sentí que el suelo adquiría vida bajo mis pies, conectándome de tal modo con la tierra, los árboles y el firmamento, que tuve la impresión de formar un solo cuerpo con el conjunto de mi entorno.

Cuando levanté la cabeza, vi que las estrellas eran de color rojo, verde y azul, como cristal iridiscente, y entre las mismas la luz de un reactor que tardaba una eternidad en cruzar el firmamento. Al mismo tiempo, los árboles, los matorrales y las flores parecían joyas vivientes, iluminadas desde el interior como afiligranadas estructuras de jade, alabastro o coral, y sin embargo respiraban y de las mismas fluía la misma vida que existía en mí. Cada planta se convirtió en una especie de manifestación musical, una sinfonía de variaciones sobre un mismo tema repetido desde las ramas principales, a través de troncos y ramificaciones, hasta las hojas, los nervios y los delicados capilares que los entrecruzan. Cada nuevo impulso de crecimiento repetía o ampliaba desde un centro el diseño básico con creciente gozo y complejidad, hasta regocijarse por último en una flor.

A juzgar por mi descripción, parecerá que el jardín adquirió un ambiente decididamente exótico, como los jardines de piedras preciosas de *Las mil y una noches*, o como las escenas de una miniatura persa. Ésa fue la impresión que me causó en su momento y empecé a preguntarme qué es lo que hace que los brillantes paisajes articulados de esas miniaturas parezcan exóticos, al igual que muchas pinturas chinas y japonesas. ¿También habían plasmado los artistas lo que habían visto bajo el efecto de alguna droga? Sabía lo suficiente acerca de las vidas y técnicas de los pintores orientales para dudarlo. También me pregunté si lo que veía estaba «drogado». En otras palabras, ¿agregaba la presencia del LSD en mi sistema nervioso algún filtro químico a mis sentidos, que distorsionaba todo lo que veía para atribuirle una belleza preternatural? ¿O era su efecto el de eliminar ciertas inhibiciones de la mente y de los sentidos, que me permitía discernir las cosas tal como las veríamos si no estuviéramos tan crónicamente reprimidos? Poco se sabe acerca de los efectos neurológicos precisos del LSD, pero la información que poseemos sugiere la segunda alternativa. De ser así, es posible que las expresiones artísticas de otras culturas nos parezcan exóticas —es decir, curiosamente encantadoras— porque nos muestran el mundo a través de los ojos de artistas cuyas represiones no son las mismas que las nuestras. Los impedimentos en su visión del mundo pueden no coincidir con los nuestros, de modo que en sus representaciones de la vida vemos áreas que habitualmente ignoramos. Me inclino por esta respuesta, porque ha habido ocasiones en las que he visto ese aspecto mágico del mundo sin la ayuda de LSD, cuando me sentía profundamente relajado en mi interior, con los sentidos despreocupadamente abiertos a su entorno.

Entonces, con la sensación, no de estar drogado, sino abierto en grado

desacostumbrado a la realidad, intenté discernir el significado, el carácter profundo de la pauta danzante que constituíamos tanto yo como el jardín, así como el conjunto de la bóveda celeste con sus estrellas de colores. De pronto fue evidente que todo era el juego del amor, en el que amor adquiere el pleno significado de la palabra, una gama que abarca desde el rojo del goce erótico, a través del verde del cariño humano, hasta el violeta de la caridad divina, desde la libido freudiana hasta «el amor que mueve el sol y las estrellas» de Dante. Todos los muchos colores emergían de una sola luz blanca y, además, esa única fuente luminosa no era sólo amor como generalmente lo entendemos; era también inteligencia, no sólo Eros y Ágape sino también Logos. Pude ver que la compleja organización tanto de las plantas como de mi propio sistema nervioso, cual sinfonías de diversas ramificaciones, no eran sólo manifestaciones de la inteligencia, como si la inteligencia y el amor fueran en sí mismos substancias o fuerzas disformes; era más bien que la pauta en sí misma *es* inteligencia y *es* amor, a pesar de todas sus estúpidas y crueles distorsiones externas.

Probablemente no hay forma objetiva de verificar introspecciones como ésta. El mundo es amor para aquel que lo trata como tal, incluso cuando lo atormenta y lo destruye, y en los estados de conciencia en los que no existe una separación básica entre el ego y el mundo, el sufrimiento no puede interpretarse como maldad infligida a uno mismo por otro. Asimismo, tal vez parezca que, sin separación entre el sí mismo y el otro, no pueda existir el amor. Puede que eso fuera cierto si la individualidad y la universalidad estuvieran formalmente opuestas, si se excluyeran mutuamente, es decir, si la inseparabilidad del yo y lo otro significara que toda diferenciación individual fuera simplemente irreal. Pero éste no es el caso de la visión unitaria, o no dualista, del mundo que he estado describiendo. Las diferencias individuales expresan la unidad, así como las ramas, las hojas y las flores forman una misma planta, y el amor entre sus miembros es la comprensión de su interdependencia básica.

Todavía no he tenido oportunidad de utilizar el LSD en circunstancias de gran dolor físico o moral, por lo que mis exploraciones del problema del mal bajo su influencia puede parecer superficiales. Sólo en una ocasión sentí durante esos experimentos un miedo profundo, pero conozco varios casos en los que el LSD ha despertado estados psíquicos sumamente alarmantes y desagradables. En más de una ocasión he instado dichos estados bajo el efecto del LSD, concentrando mi atención en imágenes habitualmente sugerentes de «terror»: mandíbulas de araña, y púas y espinas de peces e insectos peligrosos. Pero sólo evocaron una sensación de belleza y exuberancia, ya que la malicia que solemos proyectar en dichos seres estaba completamente ausente y sus destructivos órganos no reflejaban mayor maldad que la dentadura de una mujer hermosa. En otra ocasión contemplé durante mucho rato una reproducción policromada de *El Juicio Final* de Van Eyck, que es sin duda una de las creaciones más horrendas de la imaginación humana. La vista del infierno está dominada por la figura de la muerte, un esqueleto bajo cuyas alas de vampiro gimen

y se retuercen cuerpos roídos por serpientes, que penetran en ellos como gusanos en la fruta. Uno de los efectos curiosos del LSD, es que da a las imágenes fijas la ilusión de movimiento, de modo que en este caso el cuadro cobró vida y el conjunto de serpientes y extremidades comenzó a retorcerse ante mis ojos[13].

Normalmente tal visión hubiese sido horrenda, pero al contemplarla ahora intrigado y con enorme interés, de pronto se me ocurrió esto: «*demon est Deus inversus*, de modo que invirtamos la imagen». Lo hice y empecé inmediatamente a reír, porque comprendí que la escena era un drama vacío, una especie de espantapájaros espiritual, concebido para evitar la profanación de algún misterio por parte de los ignorantes. Las expresiones agonizantes de los condenados parecían evidentemente «fingidas» y la cabeza de la muerte, la gran calavera del centro del cuadro, se convirtió en lo que es una calavera: un caparazón vacío; ¿por qué horrorizarse cuando no había razón para ello?

Evidentemente, veía los infiernos eclesiásticos como lo que eran. Por una parte, son la pretensión de que la autoridad social es a fin de cuentas ineludible, ya que hay una policía más allá de la muerte que capturará a todo delincuente. Por otra parte, son avisos de «prohibido el paso» para desalentar a los inmaduros y poco sinceros, a fin de que no alcancen introspecciones de las que podrían abusar. Se coloca a los bebés en un parque infantil cercado para evitar que cojan los fósforos o se caigan por la escalera, pero a pesar de que su función es la de mantener al niño encerrado, los padres se sienten naturalmente orgullosos de su hijo cuando éste llega a ser lo suficientemente fuerte para escalar la verja. Asimismo, el hombre sólo puede realizar actos verdaderamente morales cuando ha dejado de estar motivado por el temor del infierno, es decir, cuando llega a formar parte del bien que está más allá del bien y del mal, o en otras palabras, cuando no actúa por amor al premio ni por miedo al castigo. Ésta es precisamente la naturaleza del mundo cuando se considera como una acción automotriz, de la que se desprende un pasado, en lugar de ser motivada por el mismo.

A otro nivel, la percepción de la vana amenaza de la calavera supuso indudablemente el reconocimiento de que el miedo a la muerte, a diferencia del miedo de morir, es uno de los espejismos más infundados que nos atormentan. Dada la completa imposibilidad de imaginar nuestra propia ausencia, llenamos el vacío de nuestra mente con imágenes de ser sepultados en vida, en una oscuridad perpetua. Si la muerte es el simple final de un flujo de conciencia, ciertamente no hay de qué tener miedo. Asimismo, comprendo que hay algunas pruebas aparentes de la supervivencia de los muertos, en las comunicaciones extraordinariamente inexplicables de algunos médiums y en los recuerdos de vidas anteriores. Personalmente, las atribuyo con cierta vaguedad a redes más sutiles de comunicación e interrelación que las que percibimos habitualmente, ya que si las formas se repiten, si la estructura de la ramificación de los árboles repercute en el diseño de vías acuáticas en el desierto, no tendríamos por qué asombrarnos de que una pauta tan intrincada como el sistema nervioso humano repitiera configuraciones que emergieran en la conciencia como

auténticos recuerdos de tiempos pasados. Personalmente, y por supuesto no es más que una opinión, creo que trascendemos la muerte, no como sistemas memorísticos individuales, sino en tanto que nuestra verdadera identidad es el proceso total del mundo, a diferencia del organismo aparentemente independiente.

Como he dicho antes, esta sensación de ser el proceso completo se experimenta frecuentemente con el LSD y, en mi caso, ha emergido a menudo de una fuerte impresión de la reciprocidad de términos opuestos. Línea y plano, concebido y percibido, sólido y espacio, figura y tierra, sujeto y objeto, parecen tan completamente correlativos como para ser recíprocamente convertibles. Por ejemplo, en un momento dado parece que no hay líneas en la naturaleza; existen sólo las fronteras de los planos que, después de todo, son los propios planos. Pero al cabo de un instante, al examinar cuidadosamente la textura de dichos planos, uno descubre que no son más que una densa red de líneas. Al contemplar la forma de un árbol con el cielo al fondo, a menudo he tenido momentáneamente la sensación de que su contorno «pertenece» al árbol, que estalla hacia el espacio, y al cabo de un momento he tenido la sensación de que la misma forma era un «declive» del firmamento, una implosión del espacio respecto al árbol. Todo tirón se experimenta como empujón y todo empujón como tirón, al igual que cuando se hace girar una rueda con la mano. ¿Qué hace uno entonces, tirar o empujar?

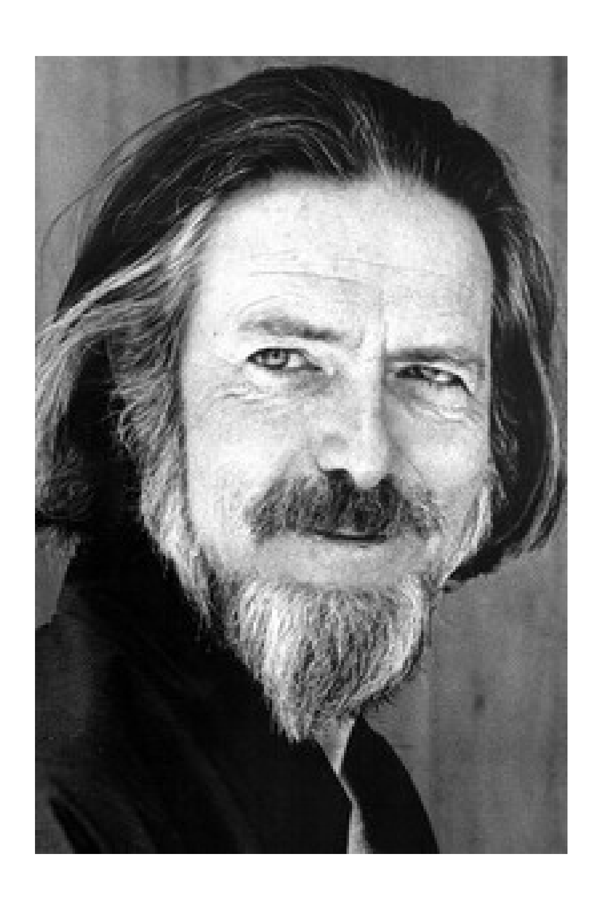
La sensación de que las formas son también propiedades del espacio en el que se expanden no tiene nada de fantástico cuando se considera la naturaleza de los campos magnéticos o, por ejemplo, la dinámica de la tinta vertida en el agua. Los conceptos del pensamiento verbal son tan torpes que en un momento dado solemos pensar en un solo aspecto de una relación. Alternamos nuestra visión de determinada forma como propiedad de la figura y como propiedad del fondo, como en la imagen Gestalt de dos siluetas negras de perfil, a punto de besarse. El espacio blanco entre las mismas parece un cáliz, pero es enormemente difícil ver los rostros y el cáliz al mismo tiempo. Sin embargo, con el LSD uno parece poder sentir esa simultaneidad de un modo bastante intenso y adquirir así conciencia de la reciprocidad de su propia forma y acción y de la del mundo circundante. Cada una parece determinar en todo momento la forma de la otra, explosión e implosión perfectamente armonizadas, produciendo así la sensación de que el propio yo es ambas. Esta identidad interna se siente a todos los niveles del entorno: el mundo físico del espacio y las estrellas, las rocas y las plantas, el mundo social de los seres humanos y el mundo ideal del arte, la literatura, la música y la conversación. Todos ellos guardan una reciprocidad íntima con nuestra propia conducta y existencia, de tal modo que el «origen» de la acción radica simultáneamente en ambos y los funde en un solo acto. Ésta es sin duda la razón de que el LSD, compartido por un pequeño grupo, pueda ser una experiencia profundamente eucarística, creando entre los participantes un cálido e íntimo vínculo de amistad.

En general, considero que mis experimentos con este asombroso producto han

sido enormemente provechosos, creativos, estimulantes y, sobre todo, una insinuación de que «hay más cosas en el cielo y en la tierra de las que se sueña en vuestra filosofía». Sólo en una ocasión he sentido terror, la sensación de estar al borde de la locura, pero incluso entonces la introspección adquirida compensó sobradamente el dolor. Sin embargo, eso bastó para convencerme de que el uso indiscriminado de esa alquimia puede ser sumamente peligroso, y preguntarme quién, en nuestra sociedad, es competente para controlar su uso. Evidentemente esto afecta todavía en mayor grado a otras fuerzas de la ciencia, como la energía atómica, pero cuando algo es conocido realmente, no hay forma de impedir que se utilice. En la actualidad, mil novecientos sesenta, el LSD está controlado por los farmacólogos y por unos pocos grupos de investigadores psiquiátricos, y a pesar de que hay psiquiatras francamente psicóticos y carentes de escrúpulos, me parece una forma de control mucho más de fiar que la ejercida por la policía y por la brigada de estupefacientes, que no es ningún control sino ineficaz represión, que entrega el control real a las fuerzas del crimen organizado.

Por regla general, nos sentimos justificados para utilizar fuerzas peligrosas cuando podemos establecer que la probabilidad de desastre es relativamente baja. La vida organizada a toda prueba y con absoluta seguridad no vale simplemente la pena vivirla, porque supone la abolición definitiva de la libertad. Nos basamos en este principio de riesgo perfectamente racional para justificar los viajes en coche y en avión, los electrodomésticos y todos los demás instrumentos peligrosos de la civilización. Hasta estos momentos, la incidencia de catástrofes causadas por el uso del LSD es extraordinariamente baja, y no hay indicio alguno de que sea adictivo ni físicamente perjudicial. Por supuesto, es posible llegar a depender físicamente de estímulos que no provoquen ningún anhelo fisiológicamente identificable. Personalmente, no puedo alardear de mi fuerza de voluntad, pero no siento propensión a utilizar el LSD como el tabaco, el vino o los licores. Por el contrario, la experiencia es tan fructífera que siento la necesidad de digerirla durante varios meses antes de emprenderla de nuevo. Además, me siento instintivamente contrario a utilizarlo sin la preparación y la dedicación propias de un sacramento, y considero que el grado de satisfacción de la experiencia depende del de mis facultades críticas e intelectuales.

Por regla general se supone que existe una incompatibilidad radical entre la intuición y el intelecto, la poesía y la lógica, la espiritualidad y la racionalidad. Para mí, lo más impresionante de las experiencias con el LSD es que esos reinos formalmente opuestos parecen en su lugar complementarse y enriquecerse mutuamente, lo cual sugiere por consiguiente un modo de vida en el que el hombre deja de ser una paradoja corporeizada de ángel y animal, de razón contra instinto, para convertirse en una maravillosa coincidencia en la que Eros y Logos son uno.



ALAN WILSON WATTS (Chislehurst Kent, 6 de enero de 1915 – Mt. Tamalpais California, 16 de noviembre de 1973). Fue un filósofo británico, así como editor, sacerdote anglicano, locutor, decano, escritor, conferenciante y experto en religión. Se le conoce sobre todo por su labor como intérprete y popularizador de las filosofías asiáticas para la audiencia occidental.

Escribió más de veinticinco libros y numerosos artículos sobre temas como la identidad personal, la verdadera naturaleza de la realidad, la elevación de la conciencia y la búsqueda de la felicidad, relacionando su experiencia con el conocimiento científico y con la enseñanza de las religiones y filosofías orientales y occidentales (budismo Zen, taoísmo, cristianismo, hinduismo, etc).

Alan Watts fue un conocido autodidacta. Becado por la Universidad de Harvard y la Bollingen Foundation, obtuvo un máster en Teología por el Seminario teológico Sudbury-Western y un doctorado honoris causa por la Universidad de Vermont, en reconocimiento a su contribución al campo de las religiones comparadas.

Notas

[1] Yüang-chou (fallecido en 1287), citado por Suzuki en *Essays in Zen Buddhism*, segundo tomo, p. 92. <<

[2] Bernard Berenson, *Sketch for a Self-Portrait*, p. 18, Pantheon Books, Nueva York, 1949. <<

[3] Dame Julian de Norwich (1342-1414 aprox.), *Revelations of divine Love*, XXVII, editado por Grace Warrack, Londres, 1949. «Incumbente» tiene el sentido de «jugar un papel necesario». Compárese con el célebre fragmento de la liturgia católica romana del Sábado Santo: «¡Oh pecado verdaderamente necesario de Adán, que la muerte de Jesucristo ha borrado! ¡Oh, afortunado error que ha merecido a un redentor tan grandioso!». <<



[4] Cita de una impresión privada de la experiencia de William James, *Varieties of Religious Experience*, p. 339, Londres, 1929. La cursiva es mía. <<

[5] Dostoievski, *El poseído*, pp. 240-41, traducción Constance Garnett, Modern Library, Nueva York, 1936. <<

[6] Los nombres se cambiaron a última hora y en un momento dado aparece «Gary» en lugar de «Japhy». En el extracto publicado en verano de 1958 en la *Chicago Review*, bajo el título de «Meditation in the Woods», aparecen los nombres originales. <<

[7] «Cold Mountain Poems», *Evergreen Review*, segundo volumen, número seis, 1958. <<

[8] Véase la segunda parte de mi *Naturaleza*, *Hombre y Mujer*, Kairós, Barcelona, 1990. <<

[9] Como consecuencia de los experimentos realizados con ácido lisérgico desde la redacción original de este ensayo, me he visto obligado a modificar la opinión entonces expresada en cuanto a la completa disimilitud entre dichos estados de conciencia y la experiencia mística. El problema se analiza a fondo en el último ensayo de esta obra, titulado «La nueva alquimia». <<

[10] A propósito, Suzuki es un personaje excepcional entre los asiáticos contemporáneos: un pensador original. No es el mero portavoz de una tradición establecida, y he expresado algunas ideas de enorme importancia sobre la religión comparativa y la psicología de la religión, además de su labor como traductor e intérprete de la literatura sobre el zen. Pero ésta es precisamente la razón por la que a los adeptos del zen inveterado y a los sinólogos les resulta difícil aceptarle. <<

[11] El zen Rinzai es la forma más conocida en Occidente. Existe también el zen Soto, que se diferencia ligeramente en cuanto a la técnica, pero sigue estando más cerca de Hakuin que de Bankei. Sin embargo, Bankei no debe identificarse exactamente con el zen *beat* tal como lo he descrito, ya que no propugnó en modo alguno una vida de antojos indisciplinados, a pesar de todas sus declaraciones sobre la importancia de una vida no premeditada y de lo descabellado de la búsqueda del *satori*. <<

[12] A menudo he señalado, como en *El camino del zen*, que el mundo «real» es concreto en lugar de abstracto y, por consiguiente, que las pautas conceptuales de orden, categorización y lógica, que la mente humana proyecta en la naturaleza, son de algún modo menos reales. Pero en varias ocasiones el LSD ha sugerido una identidad fundamental de lo percibido y lo concebido, lo concreto y lo abstracto. Después de todo, nuestros cerebros y sus pautas forman a su vez parte del universo físico y concreto, y por tanto nuestras abstracciones son formas de la naturaleza en la misma medida que la estructura de los cristales o la organización de los helechos. <<

[13] Más adelante, con la ayuda de la concha de un erizo de mar, logré averiguar algo referente a las causas de este efecto. Todas las pequeñas protuberancias purpúreas de la concha parecían moverse rápidamente, no sólo a la vista sino al tacto. Al examinar este fenómeno determinante, me di cuenta de que conforme mis ojos se desplazaban por la concha, parecía cambiar la intensidad de su color, que se manifestaba en un aumento o disminución del tono de la sombra. Esto no ocurría cuando mantenía la mirada fija. Ahora bien, el movimiento, o el movimiento aparente de la sombra, a menudo se confunde con el movimiento del objeto que la produce, en este caso las protuberancias de la concha. En el cuadro de Van Eyck había asimismo una alteración de sombras, de claros y oscuros pintados por el artista, que producían la misma ilusión de movimiento. <<